VITT. EMANUELE III

VDO PROVINC

NAZIONALE
B. Prov.
XIV
338
NAPOLI
BIBLIOTECA
VITT. EM. III

22 e 80

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio XIII

Palchetto 6

Num.° d' ordine 22

40-03-3)

131
3
13

B Prov.
XIV
338

Digitized by Google

Geschichte
der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.
Descartes und seine Schule.

Erster Theil.
Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Anhang.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

645840

René Descartes'

Hauptschriften

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

zur

Grundlegung seiner Philosophie.

Ins Deutsche übertragen
und mit einem Vorwort begleitet
von

Kuno Fischer.

Neue Ausgabe.

NAPOLI

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

BIBLIOTE... NAPOLI

Vorrede.

Sollen unter den Werken Descartes' diejenigen ausgewählt werden, welche die Grundlagen seiner Lehre enthalten und den Umschwung erklären, den der Name Descartes in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, so wird es keinem Kenner der Sache zweifelhaft sein, daß es die drei sind, welche ich hier den deutschen Lesern in unserer Muttersprache vorlege. Es giebt, so viel ich weiß, aus älterer Zeit deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes'; ich habe sie angeführt gefunden, derselben aber nicht, obwohl ich mich bemüht, habhaft werden können. Aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach. Für mich also habe ich in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt. Doch würde mich dieser Umstand nicht bewogen haben, sie zu veröffentlichen, um blos eine etwas auffallende Lücke in unserer Uebersetzungsliteratur auszufüllen.

Die Absicht der Herausgabe kam mir erst während der Arbeit selbst, die ich zunächst lediglich zu meiner eigenen Befriedigung unternahm. In der Vorbereitung für die seit geraumer Zeit nöthig gewordene neue Auflage meiner Geschichte

*

der Philoſophie hatten mich meine Studien wieder zu Descartes geführt, und, um mir die Anſchauung für dieſen Philoſophen recht zu beleben, hielt ich es für gut, lieber ihn ſelbſt ganz von Neuem zu leſen, als nur an ſeiner Hand die Auszüge, die ich vor Jahren aus ſeinen Schriften geſchöpft hatte. Und in der That empfing ich von ihm ſelbſt einen neuen oder wenigſtens einen weit lebendigeren Eindruck, als damals, wo nur der philoſophiſche Gedankenzuſammenhang, der das Material ſeiner Lehre ausmacht, das Hauptziel meiner Beobachtung geweſen war. Jetzt trat mir weit deutlicher und eindringlicher, als früher, in dem tiefen Denker zugleich der große Schriftſteller entgegen, den ich bis in die einzelnen Bildungen ſeiner Sätze und Ausdrücke hinein zu verfolgen, in jedem Worte zu vernehmen, ein ungemeines Vergnügen empfand. Ich wußte wohl, daß Descartes nicht blos der erſte Philoſoph, ſondern auch einer der größten Schriftſteller Frankreichs iſt und bei ſeinen Landsleuten als ſolcher gilt, aber ſo lebhaft und ſo eindringlich hatte ich dieſe letztere Bedeutung nie gefühlt als jetzt. Freilich fordert es die Natur der Sache, daß der große Denker, wenn er ſchreibt, auch der große Schriftſteller iſt, aber Erſcheinungen, welche die Natur ihrer Sache ſo rein und normal darſtellen, ſind in allen Sphären die ſeltenſten. Und man iſt in der Philoſophie, — ich nehme gewiß die unſrige nicht aus, höchſtens die griechiſche — von den bedeutenden Denkern keineswegs verwöhnt durch die Einfachheit, Klarheit und Genauigkeit ihrer Darſtellungsweiſe. Vielmehr erſcheint hier ſo oft die Tiefe in der Trübung. Hat man es aber mit einem Philoſophen zu thun, der als Schriftſteller ſeiner Sache vollkommen gewachſen iſt und die gereifte Kraft beſitzt, ſeine in die Tiefe gerichteten Ge-

danken höchst anschaulich und klar wiederzugeben, so findet man den größten Genuß darin, nicht blos mit einem solchen Philosophen zu denken, sondern ihn reden zu hören und reden zu lassen, mit der vollsten Aufmerksamkeit für jede einzelne Wendung und jedes einzelne Wort, und in dieser Stimmung für seinen Schriftsteller kommt der Leser unwillkürlich in den Zug des Uebersetzens.

So ist mir diese Uebersetzung entstanden, ohne daß ich vorher den Plan dazu gefaßt, ohne daß ich während derselben an eine Veröffentlichung gedacht hätte. Ich bedurfte sie für mich selbst als ein Mittel, mir den Philosophen menschlich näher zu führen und seine Bekanntschaft weit eingehender und intimer zu machen, als es bei einer blosen Lesung, die immer etwas Flüchtiges behält, gelingen mag. Uebersetzen heißt im gewissen Sinne mikroskopiren. Auch die kleinen Züge des Originals, die dem Leser kaum bemerkbar sind, treten dem Uebersetzer hervor und werden sprechend. Mit einem Worte: man erlebt den Schriftsteller, wenn man ihn aus diesem Bedürfniß übersetzt. Und so sind mir einige Wochen der vorjährigen Herbstferien, die ich in dieser Arbeit zugebracht habe, vortheilhaft und genußreich gewesen. Die Uebersetzung hat mir den Dienst geleistet, den ich in Absicht auf Descartes haben wollte: genau zu erfahren, wie er redet und schreibt.

Zu diesem Zweck mußte die Uebersetzung zwei Bedingungen vereinigen: das Original bis in die Worte hinein beobachten, um ein wirkliches Abbild zu werden, und zugleich sich selbständig und frei bewegen, damit sie nicht als unbeholfener Abdruck erscheine, oder überall von dem Original schülerhaft abhänge, wie der Schwimmer von der Leine.

Denn es ist klar, wenn man einen Descartes so übersetzt, daß er anfängt deutsch zu stammeln, so hört er auf Descartes zu sein. Ich hatte mir darum die Aufgabe gesetzt, eine möglichst wörtliche Uebersetzung zu geben, aus der aber Descartes in der eigenthümlichen Vollkommenheit seiner Rede so hervorgehen sollte, daß man meinen könnte, einen deutschen Schriftsteller zu lesen. Darum habe ich auch die erste Schrift aus dem Französischen übersetzt*), weil sie Descartes selbst französisch geschrieben, und aus demselben Grunde die beiden anderen aus dem Lateinischen. Ich will dabei bemerken, daß der damalige französische Styl schwieriger zu übersetzen ist, als der heutige; diese langathmigen, vielverzweigten, obwohl stets gesammelten und logisch wohleingerichteten Perioden, in denen Descartes schreibt, würden sich im Deutschen nicht ohne unbehülfliche Schwerfälligkeit wiedergeben lassen. Was bei Descartes in einer Periode gesammelt ist, würde bei uns geschachtelt werden und einen Nachtheil haben, der das französische Original weniger drückend belästigt. Ich habe mir öfters die Freiheit genommen, diese Sätze beweglicher zu machen und eine schwer zusammenhaltende Periodeneinheit zu lösen, ohne die Gedankenverbindung dadurch zu ändern. Was aber den Inhalt betrifft, so versteht es sich aus meiner Aufgabe von selbst, daß ich nicht mit Berichtigungen dazwischen rede. Wenn z. B. Descartes in einer ausführlichen Stelle der ersten Schrift seine mechanische Physik verdeutlichen will an dem Beispiel der Harvey'schen Theorie

*) Die Ueberschriften allein, die im Französischen fehlen, sind aus der lateinischen Uebersetzung genommen.

der Herzbewegung und dieſen Mechanismus im Einzelnen beſchreibt, ſo wird ſich der Leſer, dem dabei mancherlei Irrthümer auffallen, ſelbſt ſagen, daß ein Schriftſteller des 17ten Jahrhunderts die Entdeckungen nicht wiſſen konnte, die erſt im 18ten und 19ten Jahrhundert gemacht wurden. Ich habe mir hie und da eine erklärende und hinweiſende Bemerkung erlaubt, keine, die ſich auf die Materien ſelbſt einlaſſen. Auch ſind dieſe Materien (den angeführten Fall vielleicht ausgenommen, der nur die Bedeutung eines Beiſpiels hat,) von ſelbſt einleuchtend in der Entwicklung, in der ſie Descartes vorführt.

Ich habe geglaubt, den Dienſt, den ich mir ſelbſt mit dieſer Ueberſetzung geleiſtet, mittheilen zu dürfen. Wir Deutſche haben von Seiten unſerer Weltbildung das Bedürfniß und von Seiten unſerer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftſteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importiren nicht, ſondern wir verdeutſchen. Auf dieſe Verdeutſchung, glaube ich, hat Descartes ein ſehr begründetes Recht, und ich wundere mich, daß er nicht längſt in unſerer Sprache einheimiſch iſt. Wäre er blos dieſer größte Philoſoph, dieſer hervorragende Schriftſteller Frankreichs, ſo würde ihm ſchon deßhalb in unſerer Ueberſetzungsliteratur ein Platz zukommen unter den fremden Größen. Er iſt uns näher verwandt. Man weiß, welchen Einfluß ſeine Philoſophie auf Spinoza, Leibnitz, Kant gehabt hat, wie Frankreich in dem Jahrhundert Voltaires' dem Geiſte Descartes' untreu wurde und ſich zu Locke und zu den Senſualiſten bekehrte, dagegen die deutſche Philoſophie dem Geiſte Descartes' verwandt blieb.

In der langen und zuſammenhängenden Reihe der Philoſophen, die bis auf unſere jüngſten herabreicht, bezeichnet

Descartes das erſte Glied. Es giebt gewiſſe, für die Richtung der Philoſophie vollkommen entſcheidende Wahrheiten, die er zum erſtenmal im richtigen Lichte entdeckt und fundamental gemacht hat, die man noch heute von Niemand einleuchtender hört als von ihm, in denen er für alle Zeiten der beſte Lehrer der Welt bleibt. Darum wollte ich gerade dieſe Schriften nicht blos für mich überſetzt haben.

Dieſe drei grundlegenden Schriften, die eigentlich denſelben Kern enthalten und nur in verſchiedener Weiſe entwickeln, ſind zugleich die erſten, die Descartes veröffentlicht hat: der discours de la methode (Leyden 1637)*), die meditationes de prima philosophia (Paris 1641)**), und die principia philosophiae (Amſterdam 1644). Die erſte Schrift erſchien an der Spitze ſeiner „essais“, die außer ihr gleichſam als Proben der aufgeſtellten Methode die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie enthielten. Die zweite, ſein eigentliches Hauptwerk, wollte Descartes nicht veröffentlichen, bevor er ſein Manuſcript einer Reihe von Gelehrten mitgetheilt, deren Einwände empfangen und erwiedert hatte, und er gab dem Werke dieſe „Objectiones et Responsiones“ in die Oeffentlichkeit mit, gleichſam um die Pole-

---

*) Der zuerſt beabſichtigte Titel hieß: le projet d'une science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.

**) Der Titel der pariſer Ausgabe hieß: Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Der Titel der zweiten amſterdamer Ausgabe ſagt: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

mit vorwegzunehmen und mit einer Reihe gemachter und überwundener Einwände seine Sache wie mit einer Schutzmauer zu umgeben. Das dritte Werk enthält in seinem ersten Buch die Principien der menschlichen Erkenntniß, in den drei folgenden die der materiellen Dinge, der Welt und der Erde. Ich habe es hier nur mit dem ersten Buche zu thun, das dem Inhalt nach genau zusammenhängt mit den Betrachtungen und mit der Schrift über die Methode. Was in den Betrachtungen analytisch gefunden wird, das stellen die Principien in ihrem ersten Buch in synthetischer Weise dar; und jener geometrische Abriß, den Descartes von seinen Betrachtungen zu geben versucht auf eine Anregung, die von Seiten gewisser Einwürfe gekommen war, bildet ein natürliches Mittelglied zwischen den Meditationen und den Principien. Ich habe darum diese Stelle in die Uebersetzung aufgenommen. Die Meditationen aber beziehen sich zurück auf den discours de la methode, den sie erläutern wollen, gleichsam als Commentar, wie Descartes selbst sich einmal brieflich ausdrückt. So greifen diese drei Schriften in einander und bilden ein Ganzes.

Die beiden ersten Schriften sind in einer Form verfaßt, die sie einzig in ihrer Art macht. Wenigstens wüßte ich Nichts in der philosophischen Literatur damit zu vergleichen. Man erwartet bei der ersten Schrift eine Methodenlehre und findet diese in der Form einer Lebensgeschichte; man erwartet bei der zweiten eine metaphysische Untersuchung und empfängt diese in der Form von Confessionen. Das ist nur zu begreifen aus einem Charakter, der sein Leben mit der Wissenschaft und dem Nachdenken ganz zusammengeführt, der nach einer wissenschaftlichen Methode gelebt und darum

dieſe Methode erlebt hat und nun im Stande iſt, ſie als die reifſte Frucht und Erfahrung ſeines Lebens zu geben: der aus Wiſſensdurſt ſich zuerſt in die Büchergelehrſamkeit verſenkt, dann aus Nichtbefriedigung dieſe Gelehrſamkeit verläßt, ſich mit dem Weltleben vermiſcht, ohne ſich darin zu verlieren, ohne ſich im Kern ſeines Weſens zu zerſtreuen oder zu zerſplittern, überall die Blendungen erkennt, den Irrthum aufſpürt und in ſeinen Urſprung verfolgt, dann in ſich ſelbſt einkehrt, abgewendet von der Welt die tiefſte Einſamkeit ſucht, um ſeine Gedanken vollkommen auszureifen, endlich, ſchon über die Vierzige hinaus, ſich herbeiläßt, dieſe Gedanken zu ſchreiben, nachdem ſie ſo oft durchdacht ſind, daß jeder derſelben eine reife Lebensfrucht geworden. Hier ſind die Früchte der Erkenntniß groß geworden am Baume des Lebens. Daraus begreift man, wie eine Lebensgeſchichte eine Methodenlehre, und Selbſtbekenntniße Metaphyſik ſein können. Zugleich erklärt ſich hieraus die Vollkommenheit der Darſtellung; denn nichts Anderes macht die Darſtellung vollkommen als die Meiſterſchaft über den Stoff, und das Geheimniß der Meiſterſchaft iſt die vollendete Aneignung. So einfach und ſicher können die Ausdrücke, ſo geordnet und lebendig fortſchreitend der Gang der Unterſuchung, ſo einleuchtend und ausgearbeitet die Bilder und Vergleiche nur ſein, wenn ſie ſich in den Geiſt eingelebt haben, oft bedacht und methodiſch erzogen worden ſind. In der Philoſophie iſt das menſchliche Leben in den meiſten Fällen zu kurz, und eine Menge Kinder werden hier vor der Zeit geboren. Daher bei ſo vielen die Unform, das Embryonenhafte, die Unreife und namentlich das Unvermögen zu reden. Die Zeit der Entwicklung und Erziehung hat ihnen gefehlt, daraus erklären ſich dieſe Schwächen, aus denen man

ja nicht, wie es häufig geſchieht, Tugenden machen ſoll. Gegen dieſes Verderben giebt es kein beſſeres Heilmittel, als das Studium und die Betrachtung ausgereifter Denker, und hier bietet Descartes in ſeinen grundlegenden Schriften eines der lehrreichſten Beiſpiele. Er hatte die größte Scheu vor dem Abſchließen und Veröffentlichen, er fürchtete namentlich auch die Unreife auf der Seite der Leſer, und wäre es blos nach ihm gegangen, ſo würde er ſelbſt vielleicht keine ſeiner Schriften veröffentlicht haben. Schon mit ſeinen Grundgedanken im Klaren und bereits über die Dreißige hinaus, begiebt er ſich in die holländiſche Einſamkeit, um ſeine Philoſophie ſchriftlich niederzulegen. Acht Jahre lebt er hier wie ein Verborgener, bevor er ſich entſchließen kann, die Schrift von der Methode in ſeinen „essais“ erſcheinen zu laſſen.

Gleich in der erſten Zeit der holländiſchen Periode hat er die Meditationen begonnen, dann läßt er ſie über ein Jahrzehnt in ſeinem Schreibpult liegen, bevor er ſie vollendet, dann erſt handſchriftlich mittheilt, um allen möglichen Einwürfen zu begegnen, ſich deren immer mehr wünſcht, um die Veröffentlichung noch hinauszuſchieben, endlich ſich dazu entſchließt, wie die Einwände verſtummen. Er war inſtinctiv eingenommen gegen die Buchmacherei und hatte für den Ruhm, der von dieſer Seite kommt, gar keine Empfindung. Es mag ſein, daß eine gewiſſe Scheu vor öffentlichen Conflicten dabei mit im Spiel war, aber vor Allem war es das überlegene Gefühl, daß in der Ausbildung und Erziehung ſeiner Gedanken das Publicum ihm gar nichts nützen könne, daß er alſo für ſeine Perſon mit dem Publicum gar nichts zu reden habe. Darum ſind namentlich die beiden erſten Schriften ganz wie Monologe geſchrieben, in denen Descartes weniger

an die Leute denkt, die ſie leſen ſollen, als er ſich ſeinen eigenen Entwicklungs- und Gedankengang vergegenwärtigt. Hierüber aber werde ich an einem anderen Orte ausführlicher reden; bei dieſer Gelegenheit wollte ich nur die Geſichtspunkte bezeichnen, unter denen ich Descartes als Schriftſteller geleſen wünſche.

Jena, den 23. Auguſt 1863.

Kuno Fiſcher.

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

Seite.

Erstes Capitel. Verschiedene Betrachtungen in Betreff der Wissenschaften 3

Zweites Capitel. Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode 12

Drittes Capitel. Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre 22

Viertes Capitel. Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und der menschlichen Seele als Grundlagen der Metaphysik 30

Fünftes Capitel. Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen 38

Sechstes Capitel. Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben 55

II.

Betrachtungen über die Metaphyſik. Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

Seite.

Erſte Betrachtung. Der Zweifel 73

Zweite Betrachtung. Der menſchliche Geiſt. Seine Natur iſt leichter erkennbar als die körperliche 80

Dritte Betrachtung. Das Daſein Gottes 91

Vierte Betrachtung. Wahrheit und Irrthum 110

Fünfte Betrachtung. Das Weſen der Materie und noch einmal das Daſein Gottes 121

Sechste Betrachtung. Von der Exiſtenz der materiellen Dinge und dem Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper 145

Anhang. Die Betrachtungen im geometriſchen Abriß . . . 147

III.

Principien der Philoſophie. Erſter Theil.

Von den Principien der menſchlichen Erkenntniß . 163

Abhandlung über die Methode

des richtigen Vernunftgebrauchs

und

der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

Erſtes Capitel.

Verſchiedene Betrachtungen in Betreff der Wiſſenſchaften.

Der geſunde Verſtand iſt die beſtvertheilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit ſo gut verſehen zu ſein, daß ſelbſt diejenigen, die in allen übrigen Dingen ſehr ſchwer zu befriedigen ſind, doch gewöhnlich nicht mehr Verſtand haben wollen als ſie wirklich haben. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß ſich in dieſem Punkte alle Leute täuſchen, ſondern es beweist vielmehr, daß das Vermögen, richtig zu urtheilen und das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, dieſer eigentlich ſogenannte geſunde Verſtand oder die Vernunft, von Natur in allen Menſchen gleich iſt, und alſo die Verſchiedenheit unſerer Meinungen nicht daher kommt, daß die einen mehr Vernunft haben als die andern, ſondern lediglich daher, daß unſere Gedanken verſchiedene Wege gehen und wir nicht alle dieſelben Dinge betrachten. Denn es iſt nicht genug, einen guten Kopf zu haben; die Hauptſache iſt, ihn richtig anwenden. Die größten Seelen ſind der größten Laſter ebenſo fähig als der größten Tugenden, und die nur ſehr langſam gehen, können doch, wenn ſie den richtigen Weg verfolgen, viel weiter vorwärts kommen als jene, die laufen und ſich vom richtigen Wege entfernen.

Was mich betrifft, ſo habe ich mir nie eingebildet, daß mein Geiſt in irgend etwas vollkommener wäre, als die Geiſter vom gewöhnlichen Schlage; ich habe ſogar oft gewünſcht, den Gedanken ſo bei der Hand, die Einbildung ſo fein und deutlich, das Gedächtniß ſo umfaſſend und gegenwärtig zu haben, als manche Andere. Und ich kenne, um den Geiſt zu vervollkommnen, keine anderen Mittel, als die eben genannten Eigenſchaften. Denn was die Vernunft oder den geſunden Verſtand betrifft, das Einzige, das uns zu Menſchen macht und von den Thieren unterſcheidet, ſo will ich glauben, daß ſie in einem jeden ganz vollſtändig ſei, und will hierin der gewöhnlichen Meinung der Philoſophen folgen, die ſagen, daß es nur zwiſchen den zufälligen Beſchaffenheiten (Accidentien), nicht zwiſchen den Formen oder Naturen der Individuen einer und derſelben Art die Unterſchiede des Mehr und Weniger gebe.

Aber ich bekenne ohne Scheu: ich glaube darin viel Glück gehabt zu haben, daß ich ſchon ſeit meiner Jugend mich auf ſolchen Wegen angetroffen, die mich zu Betrachtungen und Grundſätzen führten, aus denen ich mir eine Methode gebildet, und durch dieſe Methode meine ich das Mittel gewonnen zu haben, um meine Erkenntniß ſtufenweiſe zu vermehren und ſie allmälig zu dem höchſten Ziel zu erheben, welches ſie bei der Mittelmäßigkeit meines Geiſtes und der kurzen Dauer meines Lebens erreichen kann. Denn ich habe ſchon gute Früchte geerntet. Zwar bin ich in meiner Selbſtbeurtheilung ſtets bemüht, mich lieber nach der Seite des Mißtrauens als des Eigendünkels zu neigen, und wenn ich mit dem Auge des Philoſophen die mannigfaltigen Handlungen und Unternehmungen der Menſchen betrachte, ſo finde ich faſt keine, die mir nicht eitel und werthlos erſcheinen. Dennoch laſſe ich nicht ab, mich mit einer außerordentlichen Genugthuung des Fortſchritts zu erfreuen, den ich in der Erforſchung der Wahrheit bereits gemacht zu haben meine, und mit ſolcher Zuverſicht

in die Zukunft zu blicken, daß, wenn es überhaupt unter den Beſchäftigungen der Menſchen, rein als Menſchen genommen, eine wahrhaft gute und bedeutende gibt, ich ſo kühn bin zu glauben, es ſei diejenige, die ich gewählt habe.

Doch kann es ſein, daß ich mich täuſche, und es iſt vielleicht nur ein bischen Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiß, wie ſehr wir in Allem, was die eigene Perſon betrifft, der Selbſttäuſchung unterworfen ſind, und wie ſehr auch die Urtheile unſerer Freunde, wenn ſie zu unſeren Gunſten ſprechen, uns verdächtig ſein müſſen. Aber ich werde in dieſer Schrift gern die Wege offen zeigen, die ich gegangen bin, und darin, wie in einem Gemälde mein Leben darſtellen, damit jeder darüber urtheilen könne, und, wenn mir von Hörenſagen ſolche Urtheile zukommen, dies ein neues Mittel zu meiner Belehrung ſei, das ich den anderen, die ich zu brauchen pflege, hinzufügen werde.

So iſt meine Abſicht nicht, hier die Methode zu lehren, die jeder ergreifen muß, um ſeine Vernunft richtig zu leiten, ſondern nur zu zeigen, in welcher Weiſe ich die meinige zu leiten geſucht habe. Die ſich damit befaſſen, andern Vorſchriften zu geben, müſſen ſich für geſcheiter halten, als jene, denen ſie ihre Vorſchriften ertheilen, und wenn ſie in der kleinſten Sache fehlen, ſo ſind ſie tadelnswerth. Da ich nun in dieſer Schrift nur die Abſicht habe, gleichſam eine Geſchichte, oder, wenn man lieber will, gleichſam eine Fabel zu erzählen, worin unter manchen nachahmenswerthen Beiſpielen vielleicht auch manche andere ſich finden werden, denen man beſſer nicht folgt, ſo hoffe ich, dieſe Schrift wird Einigen nützen, ohne Einem zu ſchaden und jeder wird mir für meine Offenheit Dank wiſſen.

Von Kindheit an bin ich für die Wiſſenſchaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch ſie eine klare und ſichere Erkenntniß alles deſſen, was dem Leben frommt,

zu erreichen ſei, ſo hatte ich eine außerordentlich große Begierde, ſie zu lernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an deſſen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollſtändig meine Anſicht. Denn ich befand mich in einem Gedränge ſo vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen anderen Nutzen gehabt zu haben ſchien, als daß ich mehr und mehr meine Unwiſſenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmteſten Schulen Europa's, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wiſſensdurſt weiter ging als die Wiſſenſchaften, die man uns lehrte, ſo hatte ich alle Bücher, ſo viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigſten und ſeltenſten Wiſſenſchaften handelten. Dabei wußte ich, wie die anderen von mir urtheilten, und ich ſah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitſchüler, obwohl unter dieſen Einige dazu beſtimmt waren, an die Stelle unſerer Lehrer zu treten. Endlich ſchien mir unſer Jahrhundert ebenſo reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wiſſenſchaft in der Welt gebe, die ſo wäre, als man mich ehedem hatte hoffen laſſen.

Dennoch ließ ich nicht nach, die Uebungen, womit man ſich in den Schulen beſchäftigt, werthzuhalten. Ich wußte, daß die Sprachen, die man dort lernt, zum Verſtändniß der Schriften des Alterthums nothwendig ſind, daß die Anmuth der Sagen den Geiſt belebt, daß die denkwürdigen Handlungen der Geſchichte ihn erheben und, vorſichtig geleſen, das Urtheil bilden helfen, daß die Lectüre guter Bücher gleichſam eine Unterhaltung mit den trefflichſten Männern der Vergangenheit iſt, die jene Bücher verfaßt haben, und ſogar eine vorherbedachte Unterhaltung, worin ſie

uns nur ihre beſten Gedanken offenbaren; daß die Beredtſamkeit unvergleichliche Gewalt und Schönheiten, die Poeſie hinreißend zarte und liebliche Empfindungen hat; daß die Mathematik ſehr feine Erfindungen gemacht, die ganz geeignet ſind, ebenſo die Wißbegierigen zu befriedigen als die Künſte ſämmtlich leichter und die menſchliche Arbeit geringer zu machen; daß die Schriften der Moral manche Lehren und manche Ermahnungen zur Tugend enthalten, die ſehr nützlich ſind, daß die Theologie zeigt, wie man ſich den Himmel verdient; daß die Philoſophie zeigt, wie ſich mit dem Schein der Wahrheit von allen Dingen reden und die Bewunderung derer erwerben läßt, die unwiſſender ſind; daß die Jurisprudenz, die Medicin und die übrigen Wiſſenſchaften ihren Jüngern Ehren und Reichthümer eintragen; endlich daß es gut iſt, ſie ſämmtlich geprüft zu haben, ſelbſt die im Wahn und Irrthum befangenſten, um ihren richtigen Werth kennen zu lernen und ſich vor der Täuſchung zu bewahren.

Indeſſen glaubte ich doch ſchon Zeit genug auf die Sprachen und auch auf die Schriften des Alterthums verwendet zu haben, ſowohl auf ihre Geſchichten, als auf ihre Sagen. Denn mit den Geiſtern anderer Jahrhunderte verkehren, iſt faſt daſſelbe als reiſen. Es iſt gut, etwas von den Sitten verſchiedener Völker zu wiſſen, um die unſrigen unbefangener zu beurtheilen und nicht zu meinen, daß Alles, was unſeren Moden zuwiderläuft, lächerlich und vernunftwidrig ſei, wie ſolche Leute pflegen, die nichts geſehen haben. Aber wenn man zu viel Zeit auf Reiſen verwendet, ſo wird man zuletzt fremd im eigenen Lande, und wenn man zu begierig iſt, in der Vergangenheit zu leben, ſo bleibt man gewöhnlich ſehr unwiſſend in der Gegenwart. Dazu kommt, daß die Sagen manche Ereigniſſe als möglich darſtellen, die es gar nicht ſind, und ſelbſt die treueſten Geſchichtserzählungen, wenn ſie auch den Werth der Dinge, um ſie leſenswerther zu machen, nicht verändern noch vergrößern, doch faſt immer die niedrigſten und weniger berühmten

Umstände weglassen, und daher rührt es, daß der Rest nicht so erscheint, wie er ist, und daß die, welche aus solchen Geschichten ihre sittlichen Vorbilder nehmen, Gefahr laufen, in die Ueberspanntheiten der Paladine unserer Romane zu verfallen, und auf Dinge zu sinnen, die über ihre Thatkraft hinausgehen.

Ich schätzte die Beredtsamkeit sehr und ich liebte die Poesie, aber ich dachte, daß die eine wie die andere mehr Talente des Geistes als Früchte des Studiums seien. Diejenigen, welche die größte Kraft des Urtheils besitzen und die größte Geschicklichkeit, ihre Gedanken zu ordnen, um sie klar und begreiflich zu machen, können allemal am besten die Leute zu dem, was sie wollen, überreden, auch wenn sie niederbretagnisch sprächen und niemals die Redekunst studirt hätten, und diejenigen, welche die anmuthigsten Erfindungen haben und sie auf das zierlichste und lieblichste auszudrücken wissen, werden allemal die besten Dichter sein, auch wenn ihnen die Dichtkunst unbekannt wäre.

Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Klarheit ihrer Gründe, doch bemerkte ich noch nicht ihren wahren Gebrauch; ich meinte, daß sie blos den mechanischen Künsten dienten, und verwunderte mich deßhalb, daß man auf so feste und unerschütterliche Grundlagen nichts Erhabeneres gebaut hatte. Gleichsam im Gegensatz dazu verglich ich die moralphilosophischen Schriften der alten Heiden mit sehr stolzen und prachtvollen Palästen, die nur auf Sand und Schlamm gebaut waren: sie erheben die Tugenden sehr hoch und lassen sie über alle Dinge der Welt ehrwürdig erscheinen, aber sie lehren nicht genug, sie zu erkennen, und oft ist, was sie mit einem so schönen Namen bezeichnen, bei Licht besehen, nichts als Rohheit oder Stolz oder Verzweiflung oder das größte Verbrechen.

Ich achtete unsere Theologie und wollte ebenso wie jeder andere mir den Himmel gewinnen. Aber ich hatte von meinen

Lehrern verſichern hören, daß der Weg zum Himmel den Unwiſſenden eben ſo offen ſtehe, als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unſere Einſicht überſteigen. Darum hätte ich nicht gewagt, ſie meinem ſchwachen Urtheil zu unterwerfen. Um es zu unternehmen, ſie zu prüfen, und zwar mit Erfolg, dazu, ſo meinte ich, müſſe man irgend einen außerordentlichen Beiſtand des Himmels haben und mehr ſein als ein Menſch.

Ich will von der Philoſophie nichts weiter ſagen, als daß ich ſah, ſie ſei von den vorzüglichſten Geiſtern einer Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden, und dennoch gebe es in ihr nicht eine Sache, die nicht ſtreitig, und mithin zweifelhaft ſei; und daß ich demnach nicht eingebildet genug war, um zu hoffen, es werde mir damit beſſer gehen, als den anderen. Und wenn ich mir überlegte, wie viele verſchiedene Anſichten von einer und derſelben Sache möglich ſeien, die alle von gelehrten Leuten vertheidigt worden, und doch ſtets nur eine einzige Anſicht wahr ſein könne, ſo hielt ich alles blos Wahrſcheinliche beinahe für falſch.

Was dann die anderen Wiſſenſchaften betrifft, ſo weit ſie ihre Principien von der Philoſophie entlehnen, ſo konnte man nach meinem Urtheil auf ſo wenig feſten Grundlagen unmöglich etwas Feſteres aufgebaut haben, und weder die Ehre noch der Gewinn, den ſie verſprechen, konnten mich zum Studiren derſelben einladen. Denn ich fühlte mich, Gott ſei Dank, nicht in der Lage, aus der Wiſſenſchaft ein Gewerbe machen zu müſſen, um meine Umſtände zu verbeſſern, und obgleich ich nicht ein Geſchäft damit trieb, den Ruhm wie ein Cyniker zu verachten, ſo ſchätzte ich doch den Ruhm ſehr gering, den ich nur unrechtmäßig erwerben zu können die Hoffnung hatte. Und was endlich jene ſchlechte Wiſſenſchaften betrifft, ſo meinte ich deren Werth ſchon hinlänglich zu kennen, um mich nicht mehr hintergehen zu laſſen weder von den Verheißungen eines Alchymiſten noch den Vorherſagungen eines Aſtrologen noch den Betrügereien eines Zauberers noch den

Kniffen oder der Prahlerei eines jener Charlatane, die aus dem Scheinwiſſen ein Geſchäft machen.

Deßhalb gab ich das Studium der Wiſſenſchaften vollſtändig auf, ſobald das Alter mir erlaubte, aus der untergebenen Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wiſſenſchaft mehr ſuchen, als die ich in mir ſelbſt oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und ſo verwendete ich den Reſt meiner Jugend auf Reiſen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menſchen von verſchiedener Gemüthsart und Lebensſtellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzuſammeln, in den Lagen, in welche das Schickſal mich brachte, mich ſelbſt zu erproben und Alles, was ſich mir darbot, ſo zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte. Denn ich würde, ſo ſchien mir, in den practiſchen Urtheilen der Geſchäftsleute über die ihnen wichtigen Angelegenheiten, wobei ſich das falſche Urtheil gleich durch den Erfolg ſtraft, weit mehr Wahrheit finden können, als in den Theorien, die der Gelehrte in ſeinem Studirzimmer ausſpinnt, mit Speculationen beſchäftigt, die keine Wirkung erzeugen und für ihn ſelbſt keine andere Folge haben, als daß ſie ihn um ſo eitler machen, je weiter ſie ſelbſt vom geſunden Menſchenverſtande entfernt ſind, weil er ja um ſo viel mehr Geiſt und Kunſt anwenden mußte, um ihnen den Schein der Wahrheit zu geben. Denn ich hatte ſtets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falſchen unterſcheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu ſehen und in meinem Leben ſicher zu gehen.

So lange ich nur die Sitten anderer Menſchen in Erwägung zog, fand ich freilich nichts, deſſen ich ſicher ſein konnte, und bemerkte hier gewiſſermaßen eine ebenſo große Verſchiedenheit als vorher zwiſchen den Meinungen der Philoſophen. So beſtand der größte Nutzen, den ich aus dieſen Betrachtungen zog, darin, daß ich ſah, eine Menge von Dingen, wie ungereimt und lächerlich

ſie auch erſcheinen, ſeien doch bei anderen großen Völkern gemeinſchaftlich in Geltung und Anſehen, und daher lernte ich, nicht allzufeſt an die Dinge glauben, die ſich mir nur durch Beiſpiel und Gewohnheit eingeprägt hatten. Und auf dieſe Weiſe befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unſer natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich aber einige Jahre darauf gewendet hatte, ſo in dem Buche der Welt zu ſtudiren und bemüht zu ſein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entſchloß ich mich eines Tages, ebenſo in mir ſelbſt zu ſtudiren und alle Kräfte meines Geiſtes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir, wie ich glaube, weit beſſer, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte.

Zweites Capitel.

Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode.

Ich war damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Kriegs, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückkehrte, so verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister herrühren, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche Mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute, Wände benutzten. So sind jene alten Städte, die anfänglich nur Burgflecken waren und im Laufe der Zeit große Städte geworden sind, im Vergleich mit diesen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach (dem Bilde) seiner Phantasie auf der Ebene abmißt, gewöhnlich so unsymmetrisch,

daß man zwar in ihren einzelnen Häuſern, jedes für ſich betrachtet, oft ebenſo viel oder mehr Kunſt, als in denen der regelmäßigen Städte findet; aber ſieht man, wie die Gebäude neben einander geordnet ſind, hier ein großes, dort ein kleines, und wie ſie die Straßen krumm und ungleich machen, ſo möchte man ſagen, es ſei mehr der Zufall als der Wille vernünftiger Menſchen, der ſie ſo geordnet habe. Und wenn man bedenkt, daß es doch allezeit einige Beamte gegeben, welche die Häuſer der Privatleute zum Zweck der öffentlichen Zierde zu beaufſichtigen hatten, ſo wird man leicht erkennen, daß es ſchwer iſt, etwas Vollendetes zu machen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet. So meinte ich, daß die Völker, die aus dem urſprünglichen Zuſtande halber Wildheit ſich nur allmälig civiliſirt und ihre Geſetze nur gemacht haben, je nachdem der Nothſtand der Verbrechen und Zwiſtigkeiten ſie dazu gezwungen, nicht ſo gute Einrichtungen haben können, als die, welche ſeit dem Beginne ihrer Vereinigung die Anordnungen irgend eines weiſen Geſetzgebers befolgt haben. Wie es denn auch ganz gewiß iſt, daß die Verfaſſung der wahren Religion, die Gott allein angeordnet hat, unvergleichlich beſſer geregelt ſein muß, als die aller übrigen. Und um von menſchlichen Dingen zu reden, ſo glaube ich, daß, wenn Sparta einſt ein ſehr blühender Staat war, dies nicht von der Trefflichkeit jedes einzelnen ſeiner Geſetze im Beſonderen herrührte, waren doch mehrere höchſt ſeltſam und ſogar den guten Sitten widerſprechend, ſondern daß es daher kam, daß ſeine Geſetze nur von einem Einzigen erfunden und alle auf ein Ziel gerichtet waren. Und ſo meinte ich, daß die Büchergelehrſamkeit, — zum wenigſten die, deren Gründe bloße Wahrſcheinlichkeit und keine Beweiſe haben, — wie ſie aus den Meinungen einer Menge verſchiedener Perſonen allmälig zuſammengehäuft und angewachſen iſt, der Wahrheit nicht ſo nahe kommt, als die einfachen Urtheile, die ein Menſch von geſundem Verſtande über die Dinge, die vor ihm liegen, von Natur bilden kann.

Und weil wir alle Kinder waren, ehe wir Männer wurden, und lange Zeit hindurch von unſeren Trieben und Lehrern gelenkt werden mußten, die oft mit einander in Widerſtreit waren, und die beide uns vielleicht nicht immer das Beſte riethen, ſo dachte ich weiter, daß unſere Urtheile faſt unmöglich ſo rein und ſo feſt ſeien, als ſie geweſen ſein würden, wenn wir vom Augenblick unſerer Geburt den vollen Gebrauch unſerer Vernunft gehabt hätten und ſtets nur durch ſie geleitet worden wären.

Freilich ſehen wir nicht, daß man alle Häuſer einer Stadt über den Haufen wirft bloß in der Abſicht, ſie in anderer Geſtalt wiederherzuſtellen und ſchönere Straßen zu machen, aber man ſieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen laſſen, um ſie wieder aufzubauen, und daß ſie manchmal ſogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuſer in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht feſt genug ſind. Nach dieſer Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig ſein würde, wenn ein Privatmann die Abſicht hätte, einen Staat ſo zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umſtürzte, um es wiederherzuſtellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wiſſenſchaften und deren feſtgeſtelltes Schulſyſtem; daß aber, was meine perſönlichen Anſichten ſämmtlich betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts beſſeres thun könnte, als ſie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder andere, die beſſer ſind, oder auch ſie ſelbſt wieder an ihre Stelle zu ſetzen, nachdem ſie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte feſt, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel beſſer zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundſätze ſtützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden laſſen, ohne jemals zu unterſuchen, ob ſie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verſchiedene Schwierigkeiten bemerkte, ſo waren ſie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Weſen die Reformation

der kleinſten Verhältniſſe mit ſich führt. Dieſe großen Körper ſind ſehr ſchwer wieder aufzurichten, wenn ſie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn ſie ſchwanken, und ihr Sturz iſt allemal ſehr ſchwer. Und was ihre Mängel betrifft, wenn ſie welche haben, wie denn ſchon die Verſchiedenheit allein, die unter ihnen ſtattfindet, beweist, daß ſolche Mängel bei mehreren vorhanden ſind, ſo hat dieſelbe der Gebrauch ohne Zweifel ſehr gemildert, und ſogar viele davon, denen ſich mit keiner Klugheit ſo gut beikommen ließe, unmerklich abgeſtellt oder verbeſſert, und endlich ſind dieſe Mängel faſt in allen Fällen erträglicher als ihre Veränderung ſein würde. Es verhält ſich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die ſich zwiſchen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig ſo eben und bequem werden, daß man weit beſſer thut, ihnen zu folgen, als den geraderen Weg zu nehmen, indem man über Felſen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabſteigt.

Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schickſal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu ſein, doch fortwährend auf dieſem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieſer Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer ſolchen Thorheit bringen könnte, ſo würde es mir ſehr leid ſein, ihre Veröffentlichung nachgelaſſen zu haben. Meine Abſicht hat ſich nie weiter erſtreckt, als auf den Verſuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, ſo geſchieht es nicht deßhalb, weil ich irgend wem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott beſſer mit ſeinen Gaben ausgeſtattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Abſicht ſchon für Viele zu kühn iſt. Schon der Entſchluß, ſich aller Meinungen, die man ehedem gläubig

aufgenommen hat, zu begeben, iſt kein Vorbild für Jedermann. Und die Welt beſteht faſt nur aus zwei Arten von Geiſtern, für welche mein Vorbild nicht paßt: die einen halten ſich für geſcheiter als ſie ſind, können deßhalb ihre Urtheile nicht zurück halten, haben nicht Geduld genug, um alle ihre Gedanken richtig zu ordnen, und würden ſo, wenn ſie einmal ſich die Freiheit genommen hätten, an den überkommenen Grundſätzen zu zweifeln und ſich von der Heerſtraße zu entfernen, niemals den ſteilen Weg einhalten können, der gerader zum Ziel führt, ſondern ihr ganzes Leben hindurch in der Irre umherſchweifen; die anderen ſind vernünftig oder beſcheiden genug, um ſich für weniger fähig zu halten, das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, als manche andere, von denen ſie es lernen können, und darum müſſen ſie ſich lieber begnügen, den Meinungen dieſer anderen zu folgen, als ſelbſt deren beſſere zu ſuchen.

Und was mich betrifft, ſo würde ich ohne Zweifel zu dieſen letzteren gehört haben, wenn ich ſtets nur einen einzigen Lehrer gehabt und nicht die Verſchiedenheiten gekannt hätte, die jederzeit zwiſchen den Meinungen der gelehrteſten Leute waren. Aber ich hatte ſchon auf der Schule gelernt, daß man ſich nichts ſo Sonderbares und Unglaubliches erſinnen könnte, das nicht irgend ein Philoſoph behauptet hätte; dann hatte ich auf meinen Reiſen wiederholt eingeſehen, daß die Leute, die eine der unſrigen ganz entgegengeſetzte Geſinnungsweiſe haben, darum nicht alle Barbaren oder Wilde ſind, ſondern daß Viele ebenſo ſehr oder mehr als wir die Vernunft brauchen; ich hatte beachtet, wie ein und derſelbe Menſch mit demſelben Geiſt, von Kindheit an unter Franzoſen oder Deutſchen erzogen, ein ganz anderer wird, als er ſein würde, wenn er ſtets unter Chineſen oder Kannibalen gelebt hätte, und wie, bis in die Kleidermoden hinein, daſſelbe Ding, das uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht nach zehn Jahren wieder gefallen wird, uns im Augenblick unpaſſend und lächerlich erſcheint,

ſo daß uns vielmehr Gewohnheit und Beiſpiel leiten als irgend eine ſichere Einſicht, und doch iſt Mehrheit der Stimmen kein Beweis, der etwas gilt, wenn es ſich um Wahrheiten handelt, die nicht ganz leicht zu entdecken ſind, denn es iſt weit wahrſcheinlicher, daß ein Menſch allein ſie findet, als ein ganzes Volk. Darum vermochte ich Keinen zu wählen, deſſen Meinungen mir beſſer als die der anderen erſchienen wären. Und ſo fand ich mich gleichſam gezwungen, ſelbſt meine Führung zu übernehmen.

Aber wie ein Menſch, der allein und im Dunkeln fortſchreitet, entſchloß ich mich, ſo langſam zu gehen und in allen Dingen ſo viele Vorſicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur ſehr wenig vorwärts käme, ich doch wenigſtens nicht Gefahr laufen würde zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die ſich einmal in meinen Glauben eingeſchlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu ſein, vollſtändig aufzugeben, ohne daß ich vorher hinreichende Zeit darauf verwendet hätte, den Entwurf des Werks, das ich unternahm, auszubilden, und die wahre Methode zu ſuchen, um zu der Erkenntniß aller Dinge zu gelangen, die mein Geiſt faſſen könnte.

Ich hatte, als ich jünger war, unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften mich etwas mit der Logik und unter den mathematiſchen mit der analytiſchen Geometrie und Algebra beſchäftigt: drei Künſte oder Wiſſenſchaften, die mir, wie es ſchien, für meinen Zweck nützlich ſein konnten. Bei näherer Unterſuchung aber machte ich in Betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und der größte Theil ihrer anderen Unterweiſungen vielmehr dazu diene, Andern was man weiß zu entwickeln oder auch, wie die lulliſche Kunſt, ohne Urtheil über Dinge, die man nicht weiß, zu reden, als ſie zu lernen, und obwohl die Logik wirklich viele ſehr wahre und gute Vorſchriften enthält, ſo ſind doch ſo viele andere ſchädliche oder überflüſſige damit vermiſcht, daß es faſt ebenſo ſchwierig iſt, jene davon abzuſondern, als eine

Diana oder Minerva aus einem noch ganz formlosen Marmorblock hervorgehen zu lassen. Was dann die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist, abgesehen davon, daß sich beide nur auf sehr abstracte und unnütze Materien erstrecken, die erste dergestalt an die Betrachtung der Figuren gebunden, daß sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der zweiten hat man sich gewissen Formeln und Chiffern so sehr unterworfen, daß man daraus eine unklare und dunkle Kunst macht, die den Geist beläſtigt, statt einer Wissenschaft, die ihn bildet. Und darum, meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vortheile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben. Und wie sich mit der Menge der Gesetze oft die Gesetzwidrigkeiten entschuldigen lassen, so daß ein Staat weit besser geregelt ist, wenn er nur sehr wenige Gesetze hat, diese aber sehr genau befolgt werden, so glaubte ich, statt einer großen Anzahl von Regeln, aus denen die Logik besteht, mit den folgenden vier genug zu haben, natürlich unter der Bedingung, daß ich den festen und beharrlichen Entschluß faßte, sie stets zu befolgen.

Die erste war, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche deutlich erkennen würde, d. h. sorgfältig die Uebereilung und das Vorurtheil zu vermeiden und in meinen Urtheilen nur soviel zu begreifen, als sich meinem Geist so klar und deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite: jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Theile zu theilen, als möglich und zur besseren Lösung wünschenswerth wäre.

Die dritte: meine Gedanken richtig zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objecten und aufzusteigen allmälig und gleichsam stufenweise bis zu der Erkenntniß der complicirtesten, und selbst solche Dinge in gewisser Weise zu ordnen,

bei denen ihrer Natur nach nicht die einen den anderen vorausgehen.

Und die letzte: überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Uebersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen.

Jene lange Ketten ganz einfacher und leichter Gründe, wie sie die Geometer zu brauchen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisführungen zu gelangen, hatten in mir die Vorstellung erweckt, daß alle mögliche Objecte der menschlichen Erkenntniß auf ähnliche Weise einander folgen, und wenn man nur keine Sache als wahr gelten lasse, die es nicht sei, und stets die nothwendige Ordnung beobachte, um das Eine aus dem Andern abzuleiten, so könne nichts so entfernt sein, daß man es nicht zu erreichen, und nichts so verborgen, daß man es nicht zu entdecken vermöchte. Und ich war nicht in Verlegenheit, womit anzufangen sei. Denn ich wußte schon, es müsse mit den einfachsten und faßlichsten Objecten geschehen, und da ich bedachte, daß unter Allen, die sonst nach Wahrheit in den Wissenschaften geforscht, die Mathematiker allein einige Beweise d. h. einige sichere und einleuchtende Gründe hatten finden können, so war ich gewiß, daß ich mit diesen bewährten Begriffen anfangen müsse, obwohl ich mir davon keinen anderen Nutzen versprach, als daß sie meinen Geist gewöhnen würden, sich mit Wahrheiten zu nähren und nicht mit falschen Gründen zu befriedigen. Indessen hatte ich nicht die Absicht, zu diesem Zweck alle jene besondere Wissenschaften, die man gewöhnlich mathematische nennt, zu erlernen. Da ich nämlich sah, wie sie bei aller Verschiedenheit ihrer Objecte doch darin sämmtlich übereinstimmten, daß sie in ihren Objecten bloß die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse betrachteten, so hielt ich es für besser, bloß diese Verhältnisse im Allgemeinen zu untersuchen, und als deren Träger nur solche Objecte zu setzen, die mir die Erkenntniß derselben am meisten erleichtern würden, ohne sie irgend-

wie an dieſe Objecte zu binden, um ſie nachher um ſo viel beſſer auch auf alle andere paſſende Dinge anwenden zu können. Wie ich nun weiter bemerkte, daß zu ihrer Erkenntniß es nöthig ſein würde, einmal jede für ſich im Einzelnen zu betrachten, ein andermal ſie nur zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, ſo hielt ich, um ſie beſſer im Einzelnen zu betrachten, für nöthig, grade Linien als Träger zu nehmen, weil ich nichts einfacheres fand und meiner Einbildung oder meinen Sinnen nichts deutlicher vorſtellen konnte; um ſie aber zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, würde ich am beſten thun, ſie in einigen Zeichen ſo kurz als möglich darzuſtellen. So würde ich von der geometriſchen Analyſis und der Algebra das Beſte entlehnen und die Mängel der einen durch die andere verbeſſern.

Und ich darf in Wahrheit ſagen, daß die genaue Befolgung dieſer wenigen von mir gewählten Vorſchriften mir eine ſolche Leichtigkeit gab, alle Fragen aus dem Gebiete jener beiden Wiſſenſchaften zu entwirren, daß in zwei oder drei Monaten, die ich zu ihrer Unterſuchung gebraucht, — da ich mit den einfachſten und allgemeinſten begonnen hatte und jede Wahrheit, die ich fand, eine Regel war, die mir nachher half deren andere zu finden, — ich nicht bloß mit mehreren Problemen, die ich ſonſt für ſehr ſchwierig gehalten, zum Ziel kam, ſondern es mir zuletzt auch ſchien, daß ich ſelbſt in den Problemen, die ich nicht aufzulöſen wußte, beſtimmen konnte, wie und bis wohin es möglich wäre, ſie zu löſen. Und ich werde euch hierin nicht allzu eitel erſcheinen, wenn ihr bedenkt, daß es von jeder Sache nur eine Wahrheit giebt und daß wer dieſe Wahrheit auch findet, von der Sache ſo viel weiß, als man überhaupt wiſſen kann, wie z. B. ein Kind, welches Arithmetik gelernt hat, wenn es regelrecht eine Addition macht, ſicher ſein kann, in Betreff der geſuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menſchliche Geiſt nur finden kann, denn die Methode, welche uns die wahre Ordnung befolgen und Alles,

was in Frage kommt, genau aufzählen läßt, begreift zuletzt Alles in ſich, was den Regeln der Arithmetik Sicherheit giebt.

Was mich aber bei dieſer Methode am meiſten befriedigte, war die Sicherheit, die ich durch ſie erhielt, meine Vernunft in allen Stücken, wenn nicht vollkommen, ſo doch nach beſtem Vermögen zu brauchen; dann, daß ich in ihrer Uebung fühlte, wie ſich mein Geiſt immer mehr daran gewöhnte, jene Objecte feiner und genauer zu begreifen; und daß ich bei ihrer Unabhängigkeit von jeder beſonderen Materie die Ausſicht hatte, ſie auf die Probleme der anderen Wiſſenſchaften mit demſelben Erfolg als auf die der Algebra anzuwenden. Nicht daß ich zu dieſem Zweck alle vorhandenen Wiſſenſchaften ſogleich zu prüfen unternommen hätte, denn dies wäre ſelbſt der methodiſchen Ordnung zuwider geweſen; ſondern ich hatte ja bemerkt, daß ihre Principien alle von der Philoſophie, in der ich noch keine ſicheren Principien fand, entlehnt ſein mußten. So meinte ich, müßte ich vor Allem den Verſuch machen, ſolche Prinzipien hier feſtzuſtellen, und da dieſes die bedeutendſte Sache der Welt wäre, wobei Uebereilung und Vorurtheil am meiſten zu fürchten, ſo müßte ich, um damit zu Stande zu kommen, ein viel reiferes Alter erreicht haben, als die drei und zwanzig Jahre, die ich damals alt war, und müßte zuvor viel Zeit auf meine Vorbereitung verwenden, aus meinem Geiſt alle ſchlechte Vorurtheile bis auf die Wurzel vertilgen, eine Menge von Erfahrungen ſammeln als Stoff für ſpäteres Denken, und mich fortwährend in der Methode, die ich mir vorgezeichnet hatte, üben, um mich nach und nach mehr darin zu befeſtigen.

Drittes Capitel.

Einige aus dieſer Methode entnommene Regeln der Sittenlehre.

Bevor man das Haus, in dem man wohnt, von neuem aufzubauen beginnt, muß man es nicht bloß niederreißen und ſich Material und Bauleute beſorgen oder ſich ſelbſt in der Baukunſt üben und außerdem auch den Grundriß ſorgfältig gezeichnet haben, ſondern man muß auch ein anderes Haus haben, wo man ſo lange, als hier gearbeitet wird, bequem wohnen kann. Um alſo in meinen Handlungen nicht unentſchloſſen zu bleiben, ſo lange die Vernunft mich verpflichten würde, es in meinen Urtheilen zu ſein, und um ſo glücklich als möglich weiter zu leben, bildete ich mir vor der Hand eine Moral nur aus drei oder vier Grundſätzen, die ich euch gern mittheilen will.

Der erſte war, den Geſetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, die Religion ſtandhaft beizubehalten, in der von meiner Kindheit an belehrt zu werden, Gott mir die Wohlthat erwieſen hat, in allen übrigen Dingen mich nach den mäßigſten und von dem Uebermaß entfernteſten Anſichten zu richten, die unter den Leuten meines Umgangs die Verſtändigſten in ihre Handlungsweiſe gemeiniglich würden aufgenommen haben, denn ich hatte damit begonnen, meine eigenen Anſichten für nichts gelten zu laſſen, weil ich ſie alle der Prüfung anheim geben wollte, und ſo war ich

ſicher, daß es das Beſte ſei, den Anſichten der Verſtändigſten zu folgen. Und wenn es auch vielleicht eben ſo verſtändige Leute unter den Perſern oder Chineſen geben mag als unter uns, ſo ſchien es mir doch am nützlichſten, mich nach denen zu richten, mit welchen ich umgehen würde, und daß, um ihre wirklichen Anſichten zu erfahren, ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Worte achten müßte, nicht blos, weil es bei dem heutigen Sittenverderben wenig Leute gibt, die alles ſagen wollen, was ſie glauben, ſondern auch, weil viele es ſelbſt gar nicht wiſſen, denn die Geiſtesthätigkeit, wodurch man etwas glaubt, iſt von der verſchieden, wodurch man erkennt, daß man dieſen Glauben hat, und ſo iſt oft die eine ohne die andere. Und unter mehreren Anſichten von gleichem Anſehen wählte ich nur die gemäßigſten: einmal, weil ſie ſtets für die Praxis die bequemſten und wahrſcheinlich die beſten ſind, denn alles Uebermaß iſt in der Regel ſchlecht; dann auch, um im Fall des Fehlgriffs mich von dem wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich das eine Extrem ergriffen hätte, während ich das andere hätte ergreifen ſollen. Und beſonders rechnete ich zum Uebermaß alle Verſprechungen, wodurch man etwas an ſeiner Freiheit aufgibt. Nicht, daß ich die Geſetze tadelte, die der Unbeſtändigkeit ſchwacher Geiſter zu Hilfe kommen wollen und deßhalb zulaſſen, wenn man eine gute oder auch für die Sicherheit des Verkehrs eine nur gleichgiltige Abſicht hat, daß man Gelübde oder Verträge macht, die zum Beharren verpflichten, ſondern, weil ich nichts in der Welt in demſelben Zuſtande bleiben ſah, und weil, was mich insbeſondere betrifft, ich mir das Verſprechen gegeben hatte, meine Urtheile immer mehr zu vervollkommnen, nicht aber ſie zu verſchlechtern. So hätte ich gemeint, einen großen Fehler gegen die geſunde Vernunft zu begehen, wenn ich deßhalb, weil ich einmal irgend eine Sache gut geheißen, mich verpflichtet hätte, ſie auch dann noch für gut zu achten, nachdem ſie aufgehört, es zu ſein, oder ich aufgehört, ſie dafür zu halten.

Mein zweiter Grundſatz war, in meinen Handlungen ſo feſt und entſchloſſen als möglich zu ſein und den zweifelhafteſten Anſichten, ſobald ich mich einmal dafür entſchieden, nicht weniger ſtandhaft zu folgen, als wenn ſie ganz ſicher geweſen wären, indem ich hierin wie die Reiſenden verfuhr, die, wenn ſie ſich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin bald dorthin ſchweifen, noch weniger auf derſelben Stelle ſtehen bleiben, ſondern immer ſo viel als möglich gerade und nach derſelben Richtung fortgehen müſſen und dieſe nicht aus ſchwachen Rückſichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht blos der Zufall war, der ſie beſtimmt hat, dieſe Richtung zu wählen; denn ſo werden ſie, wenn auch nicht wohin ſie wollen, doch wenigſtens an irgend ein Ziel kommen, wo ſie ſich wahrſcheinlich beſſer befinden werden als mitten im Walde. Und ſo iſt es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufſchub dulden, ein richtiger Grundſatz, daß, wenn wir die wahrſten Anſichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrſcheinlichſten folgen und ſelbſt, wenn wir keine größere Wahrſcheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entſcheiden müſſen und ſie dann, ſoweit ihre praktiſche Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft anſehen dürfen ſondern als ganz wahr und ſicher, weil ſo jener Grundſatz iſt, der uns zu dieſer Entſcheidung vermocht hat. Und dadurch habe ich die Fähigkeit gewonnen, mich von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewiſſen ſchwacher und ſchwankender Gemüther zu beunruhigen pflegen, die ſich gehen laſſen ohne feſte Richtung und die Dinge als gut behandeln, die ſie nachher als ſchlecht beurtheilen.

Mein dritter Grundſatz war, immer bemüht zu ſein, lieber mich als das Schickſal zu beſiegen, lieber meine Wünſche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollſtändig in unſerer Macht ſei, als unſere

Gedanken; daß mithin, wenn wir in Betreff der Dinge außer uns unſer Beſtes gethan haben, Alles was am Gelingen fehlt in Rückſicht auf uns vollkommen unmöglich iſt. Und dieſes allein ſchien mir hinreichend, um mich für die Zukunft nicht mehr Unerreichbares wünſchen zu laſſen, und alſo mich zufrieden zu machen, denn unſer Wille geht in ſeinen Wünſchen von Natur nur auf ſolche Dinge, die unſer Verſtand ihm irgend wie als möglich darſtellt, und wenn wir nun alle Güter außer uns als gleicherweiſe jenſeits unſerer Macht betrachten, ſo werden wir uns über den unverſchuldeten Verluſt unſerer natürlichen Glücksgüter gewiß ebenſowenig grämen, als daß wir die Reiche China oder Mexiko nicht beſitzen; und indem wir, wie man zu ſagen pflegt, aus der Noth eine Tugend machen, werden wir im kranken Zuſtande die Geſundheit und im gefangenen die Freiheit nicht mehr wünſchen, als wir etwa im Augenblick einen Körper haben möchten von einem ſo wenig zerſtörbarem Stoff als Diamanten, oder Flügel, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich bekenne, daß eine ſehr lange Uebung und ein oft wiederholtes Nachdenken dazu gehört, um ſich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter dieſem Geſichtspunkt zu betrachten, und ich glaube, daß hauptſächlich hierin das Geheimniß jener Philoſophen beſtand, die einſt vermocht haben, ſich der Herrſchaft des Schickſals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern in der Glückſeligkeit zu wetteifern, denn ſie waren unabläßig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur geſetzt waren, und ſo überzeugten ſie ſich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollſtändig in ihrer Macht wären, und dieſes allein war genug, um ſie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten. Sie waren ihrer Neigungen ſo vollkommen Herr, daß ſie darin einen Grund fanden, ſich für reicher, mächtiger, freier, glücklicher zu halten, als irgend jemand unter den anderen Menſchen, die ohne dieſe Philoſophie, ſo begünſtigt ſie auch von der Natur und

vom Schickſal ſein mochten, doch niemals Herr ihrer Begehrungen ſind.

Endlich, um dieſe Moral zu beſchließen, kam ich auf den Gedanken, über die verſchiedenen Beſchäftigungen der Menſchen in dieſem Leben eine Muſterung zu halten und die Wahl der beſten zu verſuchen, und ohne etwas von den Beſchäftigungen anderer Leute ſagen zu wollen, meinte ich, daß ich am beſten thun würde, in der meinigen fortzufahren, d. h. mein ganzes Leben darauf zu verwenden, meine Vernunft auszubilden und mich ſo weit als möglich vorwärts zu bringen in der Erkenntniß der Wahrheit nach der Methode, die ich mir vorgeſchrieben hatte. Ich hatte, ſeit ich angefangen, dieſe Methode zu brauchen, ſo außerordentlich große Befriedigungen erfahren, daß ich glaubte, es könne in dieſem Leben keine angenehmere und reinere geben, und da ich täglich durch dieſe Methode einige Wahrheiten entdeckte, die mir wichtig genug und von den anderen Menſchen gewöhnlich nicht gewußt ſchienen, ſo erfüllte die daraus geſchöpfte Genugthuung meinen Geiſt dergeſtalt, daß alles Andere mich gar nicht berührte.

Auch waren die drei vorhergehenden Grundſätze nur auf die Abſicht gegründet, meiner Selbſtbelehrung zu leben. Denn da Gott Jedem ein Licht gegeben hat, um das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, ſo würde ich nicht geglaubt haben, mich mit fremden Anſichten nur einen Augenblick befriedigen zu dürfen, wenn ich nicht entſchloſſen geweſen wäre, im richtigen Zeitpunkt mein eigenes Urtheil zu ihrer Prüfung zu gebrauchen, und ich hätte ihnen nicht ohne Bedenken folgen können, wenn ich nicht gehofft hätte, deßhalb keine Gelegenheit zu verlieren, um beſſere zu finden, wenn es deren gäbe. Endlich würde ich meine Wünſche nicht haben einſchränken und zufrieden ſein können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, auf dem ich ſicher ſein konnte, mir alle Erkenntniſſe, deren ich fähig wäre, zu erwerben und deßhalb auch ſicher der Erwerbung aller wahren Güter, die je in meiner Macht

ſein würden. Denn da unſer Wille ſich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unſer Verſtand ihm dasſelbe als gut oder ſchlecht vorſtellt, ſo genügt es, gut zu urtheilen, um gut zu handeln, und ſo gut als möglich zu urtheilen, um ſo gut als möglich zu handeln, d. h. um alle Tugenden und zugleich alle übrige erreichbare Güter zu erreichen, und wenn man ſicher iſt, daß man ſie hat, ſo muß man zufrieden ſein.

Nachdem ich mich dieſer Grundſätze ſo verſichert und ſie mit den Glaubenswahrheiten, die bei mir ſtets die erſten im Anſehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen geſammten Theil meiner Anſichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon los zu machen. Da ich nun hoffte, damit beſſer zum Ziel zu kommen im Verkehr mit Menſchen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle dieſe Gedanken gehabt hatte, eingeſchloſſen bliebe, ſo begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reiſen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuſchweifen, indem ich in den Komödien, die dort ſpielen, lieber Zuſchauer als Acteur ſein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz beſonders darauf achtete, was dieſelbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuſchung geben könnte, ſo ſchaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geiſt alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die ſich ehedem hier eingeſchlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentſchieden ſein wollen, denn meine Abſicht war im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verſchaffen und den ſchwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Geſtein oder Schiefer zu finden.

Und es gelang mir, glaube ich, gut genug. Denn da ich beſtrebt war, den Irrthum oder die Unſicherheit der Sätze, die ich unterſuchte, nicht durch ſchwache Vermuthungen, ſondern durch klare und ſichere Urtheile zu entdecken, ſo traf ich keinen ſo zweifelhaften Satz, daß ich

nicht immer daraus irgend einen hinlänglich ſichern Schluß hätte ziehen können, und wäre es auch nur dieſer geweſen, daß jener Satz nichts Sicheres enthielt. Und wie man beim Niederreißen einer alten Wohnung gewöhnlich den Abbruch aufhebt, um ihn beim Neubau zu verwenden, ſo machte ich bei dem Umſturz meiner übelbegründeten Anſichten verſchiedene Beobachtungen und erwarb mir viele Erfahrungen, die ich ſeitdem zur Aufſtellung beſſer begründeter gebraucht habe. Und außerdem fuhr ich in meinen methodiſchen Uebungen fort, denn ich war nicht bloß bemüht, alle meine Gedanken überhaupt richtig zu ordnen, ſondern erübrigte auch von Zeit zu Zeit einige Stunden, die ich dazu anwendete, meine Methode an mathematiſchen Problemen zu handhaben oder auch an anderen, die ich den mathematiſchen faſt ähnlich machen konnte, indem ich ſie von allen Principien der anderen Wiſſenſchaften, die ich nicht feſt genug fand, ablöſte, (wie ihr an mehreren in dieſem Buche entwickelten Fällen ſehen werdet).*) So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloſes Leben zu führen; die ſich beſtreben, ihre Vergnügungen von den Laſtern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne ſich zu langweilen, alle ehrbare Zerſtreuungen mitnehmen. Doch unter dieſer Außenſeite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu ſchreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher leſen und mit Gelehrten umgehen.

Dennoch verfloſſen dieſe neun Jahre, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entſchieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewiſſeren Philoſophie, als die gewöhnliche, zu ſuchen. Und das Beiſpiel vieler vorzüglicher Geiſter, die vor mir dieſelbe Abſicht

*) Die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie erſchienen mit dieſer Abhandlung zuerſt in demſelben Bande. Leyden 1637 (franzöſiſch).

gehabt und, wie mir ſchien, verfehlt hatten, ließ mich in dieſer Sache ſo viele Schwierigkeiten vorſtellen, daß ich vielleicht noch nicht ſobald gewagt hätte, ſie zu unternehmen, wenn ich nicht geſehen, daß ſchon das Gerücht verbreitet worden, ich wäre damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht ſagen, warauf ſich dieſe Meinung gründete, und wenn ich durch meine Aeußerungen etwas dazu beigetragen habe, ſo kann es nur daher gekommen ſein, daß ich offener, als ſonſt wohl ein wenig ſtudirte Leute zu thun pflegen, meine Unwiſſenheit bekannte, und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Andern für ſicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrſamkeit gerühmt hätte. Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften verſuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es ſind jetzt gerade acht Jahr, daß dieſer Wunſch den Entſchluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge ſo geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, hier die Früchte des Friedens mit um ſo größerer Sicherheit genießen zu laſſen, und wo unter der Maſſe eines großen und ſehr thätigen Volkes, das mehr für ſeine eigenen Angelegenheiten ſorgt als ſich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichſten Städte zu entbehren, ich ebenſo einſam und zurückgezogen habe leben können als in den entlegenſten Wüſten.

Viertes Capitel.

Die Beweisgründe für das Daſein Gottes und der menſchlichen Seele als Grundlage der Metaphyſik.

Ich weiß nicht, ob ich euch von den erſten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten ſoll, denn ſie ſind ſo metaphyſiſch und ſo wenig in der gewöhnlichen Art, daß ſie wohl ſchwerlich nach Jedermanns Geſchmack ſein werden. Doch, um prüfen zu laſſen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, feſt genug ſind, bin ich gewiſſermaßen genöthigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Anſichten, die man als ſehr unſicher kennt, folgen müſſe, (wie ſchon oben geſagt worden), als ob ſie ganz zweifellos wären. Aber weil ich damals blos der Erforſchung der Wahrheit leben wollte, ſo meinte ich gerade das Gegentheil thun zu müſſen und als vollkommen falſch Alles, worin ſich auch nur das kleinſte Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu ſehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unſere Sinne uns bisweilen täuſchen, annehmen, daß kein Ding ſo wäre, als die Sinne es uns vorſtellen laſſen; und weil ſich manche Leute in ihren Urtheilen, ſelbſt bei den einfachſten Materien der Geometrie täuſchen und Fehlſchlüſſe machen, ſo verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrthum ſo gut als jeder

Andere unterworfen zu ſein, alle Gründe als falſch, die ich vorher zu meinen Beweiſen genommen hatte; endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr ſei, ſo machte ich mir abſichtlich die erdichtete Vorſtellung, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geiſt gekommen, nicht wahrer ſeien als die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber machte ich die Wahrnehmung, daß, während ich ſo denken wollte, Alles ſei falſch, doch nothwendig ich, der ich dachte, irgend etwas ſein müſſe, und da ich bemerkte, daß dieſe Wahrheit „ich denke alſo bin ich", ſo feſt und ſicher wäre, daß auch die überſpannteſten Annahmen der Skeptiker ſie nicht zu erſchüttern vermöchten, ſo konnte ich ſie meinem Dafürhalten nach als das erſte Princip der Philoſophie, die ich ſuchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerkſam, was ich wäre, und ſah, daß ich mir vorſtellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deßhalb nicht vorſtellen könnte, daß ich nicht wäre; im Gegentheil ſelbſt daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und ſicher, daß ich war; ſobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles andere, das ich mir jemals vorgeſtellt, wahr geweſen ſein, ich aber hatte keinen Grund mehr, an mein Daſein zu glauben. Alſo erkannte ich daraus, daß ich eine Subſtanz ſei, deren ganzes Weſen und Natur blos im Denken beſtehe, und die zu ihrem Daſein weder eines Ortes bedürfe, noch von einem materiellen Dinge abhänge, ſo daß dieſes Ich, d. h. die Seele, wodurch ich bin was ich bin, vom Körper völlig verſchieden und ſelbſt leichter zu erkennen iſt als dieſer, und auch ohne Körper nicht aufhören werde, Alles zu ſein was ſie iſt.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich ſo eben einen ge-

funden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze: „ich denke also bin ich“ kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man sein müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können: daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind; daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

Da ich nun weiter beachtete, daß ich zweifelte und also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, denn ich sah deutlich, daß es vollkommener sei, zu erkennen als zu zweifeln, so verfiel ich auf die Untersuchung, woher mir der Gedanke an ein vollkommneres Wesen als ich selbst gekommen, und ich erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in der That vollkommner sei. Was jene Gedanken betrifft, die ich von einer Menge außer mir befindlicher Wesen hatte, wie vom Himmel, der Erde, dem Licht, der Wärme und tausend anderen Dingen, so war ich über deren Ursprung nicht so sehr in Verlegenheit; denn da ich in ihnen nichts bemerkte, was mir überlegen war, so konnte ich glauben, wenn sie wahr wären, daß sie einen Zubehör meiner Natur bildeten, sofern diese eine gewisse Vollkommenheit hätte, und wenn sie nicht wahr wären, daß sie für Geschöpfe des Nichts zu halten, d. h. daß sie in mir wären wegen der Mangelhaftigkeit meines Wesens. Aber es konnte sich nicht ebenso verhalten mit der Idee eines vollkommnern Wesens als das meinige, denn es war offenbar unmöglich, diese Idee für ein Geschöpf des Nichts zu halten. Und daß das vollkommenste Wesen eine Folge und Zubehör des weniger vollkommnern sein solle, ist kein geringerer Widerspruch, als daß aus dem Nichts Etwas hervorgehe. Darum konnte ich jene Idee auch nicht für ein Geschöpf meiner selbst halten. Und so blieb nur

übrig, daß ſie in mich geſetzt worden durch ein in Wahrheit vollkommneres Weſen als ich, welches alle Vollkommenheiten, die ich mir vorſtellen konnte, in ſich enthielt, d. h. um es mit einem Worte zu ſagen, durch Gott. Dazu kam die Einſicht: weil ich einige Vollkommenheiten erkannte, die ich nicht hatte, ſo war ich nicht das einzige Weſen, das exiſtirte, (ich werde hier mit eurer Erlaubniß ſo frei ſein, die Schultermini zu brauchen), ſondern es mußte nothwendig ein anderes vollkommneres Weſen geben, von dem ich abhing und von dem ich Alles, was ich beſaß, empfangen hatte; denn wäre ich allein und von jedem anderen Weſen unabhängig geweſen, ſo daß ich von mir ſelbſt die wenige mir eigene Vollkommenheit gehabt hätte, ſo hätte ich ebenſo gut von mir den ganzen Ueberſchuß, von dem ich einſah, daß er mir fehlte, haben und ſomit ſelbſt unendlich, ewig, unwandelbar, allwiſſend, allmächtig ſein und endlich alle Vollkommenheiten beſitzen können, die ich im Weſen Gottes erkannte. Denn nach den Auseinanderſetzungen, die ich eben gegeben habe, brauchte ich, um die Natur Gottes nach dem Vermögen der meinigen zu erkennen, nur bei allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir fand, zu erwägen, ob ihr Beſitz Vollkommenheit ſei oder nicht; und ich war ſicher, daß keine von denen, die eine Unvollkommenheit bezeichneten, wohl aber alle anderen in ihm enthalten waren. Denn ich ſah, daß Zweifel, Unbeſtändigkeit, Trauer und ähnliche Dinge nicht in ihm ſein konnten, da ich ja ſelbſt froh geweſen wäre, von ihnen frei zu ſein. Dann hatte ich weiter Ideen von einer Menge ſinnlicher und körperlicher Dinge. Obwohl ich nämlich annahm, daß ich träumte und daß alles, was ich ſah oder mir einbildete, falſch wäre, ſo konnte ich doch nicht leugnen, daß die Ideen davon wirklich in meinem Denken vorhanden wären. Aber ich hatte ſchon an mir ſehr klar eingeſehen, daß die denkende Natur von der körperlichen unterſchieden ſei; da nun, wie ich erwog, jede Zuſammenſetzung Abhängigkeit und jede Abhängigkeit offenbar ein Mangel war, ſo urtheilte ich von hier aus, daß es in Gott keine Vollkommenheit ſein könnte, aus dieſen beiden

Naturen zuſammengeſetzt zu ſein, und daß er es folglich nicht wäre; aber wenn es in der Welt einige Körper oder Geiſter oder andere Naturen gäbe, die nicht ganz vollkommen wären, ſo müßte ihr Weſen von der Macht Gottes dergeſtalt abhängen, daß ſie ohne ihn nicht einen einzigen Augenblick ſein könnten.

Ich wollte nun weiter andere Wahrheiten ſuchen, und da ich mir das Object der Geometer zum Vorwurf genommen, das ich als ſtetigen Körper oder als einen in Länge, Breite und Höhe oder Tiefe endlos ausgedehnten Raum begriff, theilbar in verſchiedene Theile, die verſchiedene Figur und Größe haben und auf jede Weiſe bewegt oder örtlich verändert werden können, — denn die Geometer ſetzen dieſes Alles in ihrem Objecte voraus, — ſo durchlief ich einige ihrer einfachſten Beweiſe. Ich bemerkte, daß jene große von aller Welt ihnen zugeſchriebene Gewißheit lediglich darauf beruht, daß man ſie nach der von mir eben erwähnten Regel deutlich begreift. Zugleich aber bemerkte ich, daß in ihnen Nichts enthalten ſei, das mir die Exiſtenz ihres Objects ſicher darthun könnte. Denn ich ſah z. B. wohl, daß, ein Dreieck angenommen, ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſein mußten, aber ich ſah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gäbe, während ich bei der Idee eines vollkommenen Weſens, auf deren Prüfung ich wieder zurückkam, fand, daß in dieſer Idee die Exiſtenz ganz ebenſo liegt, als in der Idee eines Dreiecks, daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſind, oder in der einer Kreislinie, daß alle ihre Theile gleichweit von ihrem Centrum abſtehen; oder ſogar noch einleuchtender. Folglich iſt der Satz, daß Gott als dieſes ſo vollkommene Weſen iſt oder exiſtirt, mindeſtens eben ſo ſicher, als ein geometriſcher Beweis es nur irgend ſein kann.

Daß aber viele Leute es für ſchwierig halten, Gott oder auch nur das Weſen ihrer eigenen Seele zu erkennen, liegt darin, daß ſie ihren Geiſt nie über die ſinnlichen Dinge erhoben und ſich auf

dieſe Weiſe gewöhnt haben, Alles durch die Einbildung zu betrachten, die eine beſondere Denkweiſe in Betreff der materiellen Dinge iſt, ſo daß, was ſie ſich nicht einbilden können, ſie auch nicht für begreiflich halten. Dieß erhellt ſchon daraus zur Genüge, daß ſogar die Schulphiloſophen den Grundſatz haben, es könne nichts im Verſtande ſein, das nicht zuerſt in den Sinnen geweſen, wo doch ganz ſicher die Ideen Gottes und der Seele nie waren; und die, welche das Daſein Gottes und der Seele durch ihre Einbildung begreifen wollen, handeln, wie es mir ſcheint, ebenſo als wenn ſie mit ihren Augen hören oder riechen wollten, wobei nur der Unterſchied ſtattfindet, daß der Geſichtsſinn uns die Wahrheit ſeiner Objecte ebenſo wenig beweiſt als Geruch oder Gehör, während weder unſere Einbildung noch unſere Sinne ohne Dazwiſchenkunft des Verſtandes uns irgend etwas ſicher darthun können*).

Endlich wenn es noch Leute giebt, die von der Exiſtenz Gottes und ihrer Seele durch die von mir dargelegten Gründe nicht hinlänglich überzeugt ſind, ſo mögen ſie wiſſen, daß alle andere Dinge, deren ſie vielleicht weit ſicherer zu ſein meinen, wie das eigene körperliche Daſein, und daß es Geſtirne und eine Erde und ähnliche Dinge giebt, weniger ſicher ſind. Denn obgleich bei dieſen Dingen eine Art moraliſche Gewißheit ſtattfindet, an der man, ohne

*) Ich habe die ſehr charakteriſtiſche Stelle genau überſetzt, und empfinde wohl, daß ſie deutlicher geſchrieben ſein ſollte und die Conſtruction dunkler iſt als der Gedanke. Der Gedanke iſt dieſer: das Beweiſen iſt ſo wenig die Function der Einbildung, wie das Riechen und Hören die Function des Auges. In dieſer Analogie verhält ſich das Auge zum Einbildungsvermögen, wie das Hören oder Riechen zum Begreifen. Dieſe Analogie trifft aber in einem ſehr weſentlichen Punkte nicht zu. Das Denken unterſcheidet ſich vom Riechen und Hören, vom Empfinden überhaupt und Einbilden darin, daß es das Object als ſolches erfaßt, während Riechen, Hören, Sehen u. ſ. w. mit dem Einbilden darin übereinſtimmen, daß ſie für ſich zur objectiven Auffaſſung der Dinge nicht fähig ſind.

überſpannt zu ſein, nicht zweifeln kann, ſo läßt ſich doch auch, wenn es ſich um eine metaphyſiſche Gewißheit handelt, ohne unvernünftig zu ſein, nicht leugnen, daß man zum Zweifeln Grund genug habe, ſobald man bemerkt, wie man im Schlaf ganz ebenſo ſich einbilden könne, man habe einen anderen Körper und ſehe andere Geſtirne und eine andere Erde, ohne daß etwas davon wirklich iſt. Woher weiß man denn, daß die Gedanken, welche im Traume kommen, eher als die anderen falſch ſind, da ſie ja oft ebenſo lebhaft und ausgeprägt ſind? Und mögen die beſten Geiſter hier, ſo lange ſie wollen, nachdenken, ich glaube nicht, daß ſie, um dieſen Zweifel zu heben, einen zureichenden Grund anführen können, wenn ſie nicht die Exiſtenz Gottes vorausſetzen. Denn vor Allem iſt ſelbſt jener Satz, den ich eben zur Regel genommen habe: daß nämlich alle Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, wahr ſind, nur deßhalb ſicher, weil Gott iſt oder exiſtirt, und weil er ein vollkommenes Weſen iſt und Alles in uns von ihm herrührt. Daraus aber folgt, daß unſere Ideen oder Begriffe, da ſie wirkliche Weſen ſind, die von Gott kommen, ſoweit ſie klar und deutlich ſind, wahr ſein müſſen. Wenn wir alſo oft genug unwahre Vorſtellungen haben, ſo kommt ihre Unwahrheit nur daher, daß ſie unklar und dunkel ſind, und ſoweit ſie es ſind, nehmen ſie an der Natur des Nichts Theil, d. h. ſie ſind in uns nur deßhalb ſo unklar, weil wir nicht ganz vollkommen ſind. Und es iſt offenbar ein eben ſo großer Widerſpruch, daß der Irrthum oder die Unvollkommenheit als ſolche aus Gott hervorgehen, als die Wahrheit oder die Vollkommenheit aus dem Nichts. Aber wenn wir nicht wüßten, daß alles Wirkliche und Wahrhafte in uns von einem vollkommenen und unendlichen Weſen herrührte, ſo hätten wir, wie klar und deutlich unſere Ideen auch wären, doch dafür keinen ſicheren Grund, daß ſie die Vollkommenheit hätten, wahr zu ſein.

Nachdem nun ſo die Erkenntniß Gottes und der Seele uns

von jener Regel überzeugt hat, iſt es leicht einzuſehen, daß die Traumbilder, die wir im Schlaf vorſtellen, uns keineswegs dürfen zweifeln laſſen an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben. Denn wenn es ſich im Schlaf träfe, daß man eine ſehr deutliche Idee hätte, wie z. B. daß ein Geometer irgend einen neuen Beweis fände, ſo würde ſein Schlaf nicht hindern, daß ſein Beweis wahr ſei; und was den gewöhnlichſten Irrthum unſerer Träume betrifft, daß ſie uns nämlich verſchiedene Objecte ganz ſo wie unſere äußeren Sinne vorſtellen, ſo iſt der Schlaf nicht die Urſache, die uns veranlaßt, der Wahrheit ſolcher Vorſtellungen zu mißtrauen, denn wir können uns oft genug ganz ebenſo täuſchen, ohne zu ſchlafen, wie wenn z. B. die Gelbſüchtigen Alles gelb ſehen, oder wenn die Sterne oder andere weit entfernte Körper uns kleiner erſcheinen als ſie ſind. Denn zuletzt, ob wir wachen oder ſchlafen, dürfen wir doch nur der einleuchtenden Klarheit unſerer Vernunft vertrauen. Wohlgemerkt, ich ſage unſerer Vernunft und nicht unſerer Einbildung oder unſerer Sinne, wie wir denn die Sonne zwar ſehr klar ſehen, aber deßhalb nicht urtheilen dürfen, ſie ſei ſo groß als wir ſie ſehen, und wir uns einen Löwenkopf ſehr deutlich auf einem Ziegenleibe vorſtellen können, ohne deßhalb ſchließen zu dürfen, es gebe in der Welt eine Chimäre. Denn die Vernunft ſagt nicht, daß Alles was wir ſehen oder uns einbilden wahr ſei, wohl aber ſagt ſie, daß alle unſere Ideen oder Begriffe etwas Wahres haben müſſen, denn ſonſt hätte Gott, der abſolut vollkommen und wahr iſt, ſie unmöglich in uns geſetzt. Und weil unſere Urtheile während des Schlafs nie ſo einleuchtend und vollſtändig ſind, als während des Wachens, wenn auch unſere Einbildungen bisweilen im Schlaf noch lebhafter und ausgeprägter ſind, ſo ſagt die Vernunft uns auch, daß unſere Gedanken zwar nicht alle wahr ſein können, weil wir nicht ganz vollkommen ſind, aber, ſo weit ſie wahr ſind, dieſe Wahrheit unfehlbar in unſeren wachen Gedanken eher als in unſeren Träumen ſtattfinden müſſe.

Fünftes Capitel.

Ordnung der vom Autor unterſuchten phyſikaliſchen Probleme, insbeſondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger ſchwieriger Punkte; dann der Unterſchied unſerer Seele von der thieriſchen.

Ich würde hier ſehr gern fortfahren und die ganze Kette der übrigen Wahrheiten zeigen, die ich von den erſten abgeleitet habe; da ich jedoch zu dieſem Zweck mehrere Fragen berühren müßte, die noch unter den Gelehrten ſtreitig ſind, und ich mit den letzteren keine Händel wünſche, ſo halte ich es für beſſer, mich der Sache zu enthalten, und die Punkte bloß im Allgemeinen zu bezeichnen; mögen dann weiſere Leute entſcheiden, ob es rathſam ſei, das Publicum eingehender darüber zu belehren. Ich bin ſtets feſt bei dem von mir gefaßten Entſchluß geblieben, kein anderes Princip anzunehmen, als das, welches ich ſo eben als Beweisgrund für das Daſein Gottes und der Seele gebraucht habe, und keine Sache als wahr gelten zu laſſen, die mir nicht klarer und ſicherer erſchiene, als früher die geometriſchen Beweiſe. Und dennoch darf ich ſagen, daß ich rückſichtlich der gewöhnlichen Hauptprobleme der Philoſophie nicht bloß ein Mittel gefunden habe, das mir Genüge leiſtet, ſondern daß ich auch gewiſſe Geſetze beobachtet, welche Gott

in der Natur ſo feſtbegründet und von denen er unſeren Seelen ſolche Begriffe eingeprägt hat, daß wir bei einiger Aufmerkſamkeit nicht zweifeln können, daß ſie in Allem, was in der Welt iſt oder geſchieht, genau befolgt werden. Indem ich dann die Reihenfolge dieſer Geſetze betrachtete, entdeckte ich, wie mir ſchien, mehrere Wahrheiten, fruchtbarer und bedeutender, als Alles was ich ehedem gelernt oder auch nur zu lernen gehofft hatte.

Aber weil ich die hauptſächlichſten davon in einer Abhandlung zu entwickeln verſucht habe, die ich aus mancherlei Gründen nicht veröffentlichen kann, ſo weiß ich ſie nicht beſſer darzuthun, als indem ich hier ſummariſch ihren Inhalt angebe. Ich wollte darin alles zuſammenfaſſen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wiſſen meinte, bevor ich jene Schrift ſchrieb. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verſchiedene Seiten eines wirklichen Körpers darſtellen können und deßhalb eine der hauptſächlichſten wählen, die ſie allein ins Licht ſetzen, die übrigen dagegen ſchattiren und nur ſoweit erſcheinen laſſen, als man ſie ſehen kann, wenn man jene anblickt, — ſo fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Deßhalb wollte ich darin nur meine Theorie vom Licht recht umfaſſend auseinanderſetzen, dann bei Gelegenheit einiges von der Sonne und den Fixſternen hinzufügen, weil das Licht faſt nur von dieſen Körpern ausgeht, dann von den Himmelsgewölben, weil ſie es durchlaſſen, von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil ſie es reflectiren, und insbeſondere von allen Körpern auf der Erde, weil ſie entweder farbig oder durchſichtig oder leuchtend ſind, und endlich vom Menſchen, weil er alle dieſe Objecte betrachtet. Um aber alle dieſe Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Anſichten freier ausſprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müſſen, entſchloß ich mich, dieſe ganze Welt hienieden ihren Katheder-kriegen zu überlaſſen und bloß davon zu

reden, was in einer neuen geſchehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen genug Materie, um ſie zu bilden, ſchüfe, und die verſchiedenen Theile dieſer Materie mannigfach und ohne Ordnung hin und her bewegte, ſo daß er daraus ein ebenſo verworrenes Chaos machte, als die Poeten nur erdichten können, und dann nichts weiter thäte, als der Natur ſeine gewöhnliche Mitwirkung zukommen und ſie nach den von ihm feſtgeſtellten Geſetzen wirken ließ. So beſchrieb ich zuerſt dieſe Materie und ſuchte ſie ſo darzuſtellen, daß es nach meinem Bedünken in der Welt nichts Klareres und Begreiflicheres gab, ausgenommen was eben von Gott und der Seele geſagt worden. Denn ich ſetzte ausdrücklich voraus, daß es darin keine jener Formen oder Qualitäten, worüber man in den Schulen ſtreitet, noch überhaupt etwas gäbe, deſſen Erkenntniß unſeren Seelen nicht ſo natürlich wäre, daß man die Unkenntniß nicht einmal fingiren könnte. Außerdem zeigte ich, welches die Naturgeſetze wären, und ohne meine Gründe auf ein anderes Princip als die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu ſtützen, ſuchte ich alle irgendwie zweifelhaften zu beweiſen und als ſolche darzuthun, daß, ſelbſt wenn Gott mehrere Welten geſchaffen hätte, es keine geben könnte, wo dieſe Geſetze aufhörten, befolgt zu werden. Dann zeigte ich, wie der größte Theil dieſer chaotiſchen Materie ſich in Folge jener Geſetze ordnen und nach einer gewiſſen Form einrichten müſſe, wodurch er unſeren Himmelsgewölben ähnlich würde, wie unterdeſſen einige ihrer Theile eine Erde und einige wieder Planeten und Kometen, und einige andere eine Sonne und Fixſterne bilden müſſen. Und hier verbreitete ich mich über das Thema des Lichts und entwickelte ſehr ausführlich, welches Licht ſich in der Sonne und den Fixſternen befinden müſſe, und wie es von dort in einem Augenblick die unermeßlichen Himmelsräume durchlaufe, und wie es ſich von den Planeten und Kometen nach der Erde zu reflectire. Ich fügte noch Manches hinzu, betreffend die Subſtanz, die Lage, die Bewegungen und alle verſchiedenen

Beſchaffenheiten dieſer Himmel und Geſtirne, ſo daß ich grade genug davon ſagte, um verſtehen zu laſſen, in den Himmeln und Geſtirnen dieſer Welt mache ſich nichts bemerkbar, das nicht in der von mir beſchriebenen Welt ganz ähnlich erſcheinen müſſe oder wenigſtens könne. Dann kam ich im Beſonderen auf die Erde zu ſprechen: wie, obwohl ich ausdrücklich angenommen, daß Gott gar keine Schwere in die Materie gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt unabläſſig ſtreben; wie bei der mit Waſſer und Luft bedeckten Oberfläche die Richtung der Himmel und Geſtirne, hauptſächlich des Mondes, dort eine Ebbe und Fluth verurſachen müßte, der Ebbe und Fluth unſerer Meere in allen Umſtänden ähnlich, und außerdem eine gewiſſe von Oſten nach Weſten gerichtete Bewegung, ſowohl des Waſſers als der Luft, wie man ſie auch in den Tropen bemerkt; wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und Ströme ſich dort auf naturgemäße Weiſe bilden, und die Metalle in die Gruben kommen, die Pflanzen auf den Feldern wachſen, und überhaupt alle gemiſchte oder zuſammengeſetzte Körper ſich erzeugen könnten, und weil ich außer den Geſtirnen nichts Licht Hervorbringendes in der Welt kannte als das Feuer, ſo bemühte ich mich, alles, was zu ſeiner Natur gehört, deutlich darzuthun: wie es entſteht, wie es ſich erhält, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme hat, wie es verſchiedene Farben und verſchiedene andere Beſchaffenheiten in verſchiedene Körper einführen kann, wie es einige Körper ſchmilzt, andere verhärtet, wie es ſie faſt alle verzehren oder in Aſche und Rauch verwandeln, endlich wie es bloß durch die Gewalt ſeiner Thätigkeit aus dieſer Aſche Glas bilden kann. Denn dieſe Verwandlung der Aſche in Glas ſchien mir ſo bewunderungswürdig, als irgend eine andere Metamorphoſe in der Natur, und deßhalb machte es mir ein beſonderes Vergnügen, ſie zu beſchreiben.

Doch wollte ich aus alle dem nicht etwa den Schluß ziehen, daß dieſe Welt in der von mir dargeſtellten Form geſchaffen worden ſei, denn es iſt bei weitem wahrſcheinlicher, daß ſie Gott gleich im Anfang ſo gemacht hat, wie ſie ſein mußte. Aber es iſt gewiß und eine unter den Theologen geläufige Meinung, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes ganz dieſelbe iſt als ſeine ſchaffende. Wenn alſo der Welt im Anfange Gott auch nur die Form des Chaos gegeben, aber zugleich die Geſetze der Natur feſtſtellte und ihr ſeinen Beiſtand lieh, um in ihrer Weiſe zu wirken, ſo kann man überzeugt ſein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, daß dadurch allein alle bloß materielle Dinge ſich mit der Zeit in die Verfaſſung hätten bringen können, in der wir ſie jetzt ſehen; und ihre Natur iſt weit leichter zu begreifen, wenn man ſie auf dieſe Weiſe allmälig entſtehen ſieht, als wenn man alle nur als Machwerk betrachtet.

Von der Beſchreibung der lebloſen Körper und der Pflanzen, ging ich über zu der der Thiere und insbeſondere zu der der Menſchen. Aber weil ich hier noch nicht Kenntniſſe genug beſaß, um davon in derſelben Weiſe als von den übrigen Dingen zu reden, d. h. die Wirkungen aus den Urſachen zu erklären und zu zeigen, woraus und wie die Natur ſie erzeugen muß, ſo begnügte ich mich mit der Annahme, Gott habe den menſchlichen Körper ſo gebildet, wie der unſrige iſt, ebenſowohl was die äußere Geſtalt der Glieder, als was die innere Bildung ſeiner Organe betrifft, ohne denſelben aus einer andern Materie zuſammenzufügen, als die ich beſchrieben, und ohne zunächſt darein eine vernünftige Seele oder ein anderes Weſen zu ſetzen, das daſelbſt als ernährende oder empfindende Seele dienen könnte; daß er bloß in ſeinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, die ich ſchon erklärt und ganz ſo begriffen hatte, wie das Feuer, welches den Heuhaufen erhitzt, der eingeſchloſſen wurde, ehe er trocken war, oder welches die jungen Weine kocht, wenn man ſie im Faß

gähren läßt. Denn wenn ich die Funetionen unterſuchte, die in Folge deſſen in dieſem Körper ſtattfinden konnten, ſo fand ich, es ſeien genau dieſelben, die in uns vor ſich gehen, ohne daß wir uns derſelben bewußt ſind, alſo ohne daß unſere Seele, d. h. jener vom Körper unterſchiedene Theil, deſſen Natur, wie oben geſagt worden, bloß im Denken beſteht, etwas dazu beiträgt, und in denen, wie man ſehen kann, die vernunftloſen Thiere uns gleichen. Und ich hätte unter dieſem Geſichtspunkte nicht eine von den Funetionen finden können, die vom Denken abhängen und deßhalb die einzigen ſind, die uns als Menſchen zukommen, während ich ſie alle fand, unter der Annahme, daß Gott eine vernünftige Seele geſchaffen und ſie auf eine gewiſſe Weiſe dieſem ſo von mir beſchriebenen Körper vereinigt habe.

Damit man aber ſehen könne, wie ich dieſe Materie behandelt, ſo will ich hier die Theorie von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Denn da dieſe Bewegung die erſte und allgemeinſte iſt, die man in den Thieren beobachtet, ſo wird man leicht beurtheilen können, was man von den anderen zu denken hat. Und um das Folgende leichter zu verſtehen, mögen die in der Anatomie gar nicht Bewanderten, bevor ſie dieſe Erklärung hier leſen, ſich die Mühe nehmen, das Herz irgend eines großen, mit Lungen begabten, Thieres vor ihren Augen zerſchneiden zu laſſen, denn es iſt dem des Menſchen in allen Punkten ähnlich; ſie mögen ſich die beiden darin befindlichen Kammern oder Höhlungen zeigen laſſen, zuerſt die rechte, der zwei ſehr breite Röhren entſprechen, nämlich die hohle Vene, die das hauptſächlichſte Blutgefäß iſt und gleichſam den Stamm des Baumes bildet, deſſen Zweige alle übrigen Adern (Venen) des Körpers ſind, und die arteriöſe Vene, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie in der That eine Arterie iſt, die aus dem Herzen entſpringt und nach ihrem Austritt ſich in mehrere Zweige theilt, die ſich überall in den Lungen verbreiten; dann die linke Kammer, der in derſelben

Weiſe zwei Röhren entſprechen, ebenſo breit oder noch breiter als die vorigen, nämlich die venöſe Arterie, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie bloß eine Vene iſt, die aus den Lungen kommt, wo ſie in mehrere Zweige getheilt iſt, die ſich mit denen der arteriöſen Vene verflechten und mit denen der ſogenannten Luftröhre, wodurch die Luft, die wir athmen, eintritt, und die große Arterie, die vom Herzen ausgeht und ihre Zweige durch den ganzen Körper ſendet. Ich möchte auch, daß man ihnen die elf kleinen Häute ſorgfältig zeige, die als ebenſo viele kleine Pforten die vier Oeffnungen in den beiden Höhlungen öffnen und ſchließen, nämlich drei beim Eintritt der Hohlvene, wo ſie dergeſtalt geordnet ſind, daß ſie keineswegs hindern können, daß das darin enthaltene Blut in die rechte Herzkammer fließt, und doch aufs genaueſte hindern, daß es hier herausſtrömen kann, drei beim Eintritt der arteriöſen Vene, die ganz entgegengeſetzt geordnet, zwar das Blut in dieſer Höhlung in die Lungen gehen, aber nicht das Blut in den Lungen dorthin zurückkehren laſſen, und ebenſo zwei andere beim Eintritt der venöſen Arterie, die das Lungenblut nach der linken Herzkammer fließen aber nicht zurückſtrömen laſſen, und drei beim Eintritt der großen Arterie, die das Blut aus dem Herzen herausſtrömen, aber nicht dahin zurückſtrömen laſſen, und man braucht für die Zahl dieſer Häutchen keinen weiteren Grund zu ſuchen, außer daß die Oeffnung der venöſen Arterie, bei ihrer wegen des Orts, wo ſie ſich befindet, ovalen Form bequem mit zweien geſchloſſen werden kann, während es bei den anderen wegen ihrer runden Form am beſten mit dreien geſchieht. Außerdem wünſchte ich, man machte ſie darauf aufmerkſam, daß die große Arterie und die arteriöſe Vene von einer viel härteren und feſteren Bildung ſind, als die venöſe Arterie und die Hohlvene, und daß dieſe beiden letzten vor ihrem Eintritt in das Herz ſich erweitern und hier gleichſam zwei Beutel, die ſogenannten Herzohren, bilden, die aus einem ähnlichen Fleiſch als das Herz ſelbſt gebildet ſind, und daß im Herzen

immer mehr Wärme iſt, als irgendwo anders im Körper; endlich wie dieſe Wärme es mit ſich bringt, daß ſobald ein Blutstropfen in die Herzkammer eintritt, derſelbe anſchwillt und ſich ausbreitet, ſo wie es alle Flüſſigkeiten machen, wenn man ſie tropfenweiſe in irgend ein ſehr heißes Gefäß fallen läßt.

Nach dieſen Erörterungen brauche ich nichts weiter hinzuzufügen, um die Bewegung des Herzens zu erklären, außer daß, wenn ſeine Höhlungen nicht voll Blut ſind, dieſes nothwendig aus der Hohlvene in die rechte und aus der venöſen Arterie in die linke Kammer einſtrömt, da dieſe beiden Gefäße immer voll Blut ſind, und ihre dem Herzen zugewendeten Oeffnungen alsdann nicht geſchloſſen ſein können. Aber ſobald auf dieſe Weiſe zwei Tropfen Blut, jeder in eine der beiden Kammern eingedrungen ſind, ſo müſſen ſich dieſe Tropfen, die nur ſehr dick ſein können, weil die Oeffnungen, durch die ſie eindringen, ſehr breit und die Gefäße, aus denen ſie kommen, ſehr voll von Blut ſind, verdünnen und ausbreiten wegen der Wärme, die ſie dort finden. So laſſen ſie das Herz anſchwellen und daher kommt es, daß ſie die fünf kleinen Pforten zuſtoßen und ſchließen, die ſich beim Eintritt jener beiden Gefäße befinden, aus denen ſie kommen. So verhindern ſie, daß mehr Blut in das Herz herabſtrömt, und fahren fort ſich immer mehr zu verdünnen. Daher kommt es, daß ſie die ſechs anderen kleinen Pforten aufſtoßen und öffnen, die ſich beim Eintritt der beiden anderen Gefäße befinden, durch die jene beiden Tropfen wieder ausſtrömen. So laſſen ſie alle Zweige der arteriöſen Vene und der großen Arterie faſt in demſelben Augenblicke anſchwellen, als das Herz ſelbſt. Dieſes, wie auch die Arterien, zieht ſich gleich nachher wieder zuſammen, weil das eingedrungene Blut ſich abkühlt; ihre ſechs kleinen Pforten ſchließen und die fünf der Hohlvene und der venöſen Arterie öffnen ſich wieder und laſſen wieder zwei andere Tropfen Blut hindurch, die das Herz und die Arterien ganz wie die vorigen von neuem anſchwellen. Und weil das

Blut, das auf dieſe Weiſe in das Herz eindringt, durch jene beiden Beutel, die man Herzohren nennt, hindurchgeht, ſo iſt deßhalb die Bewegung der letzteren der des Herzens entgegengeſetzt, und ſie ziehen ſich zuſammen, während dieſes ſich ausdehnt. Uebrigens damit Diejenigen, welche die Stärke der mathematiſchen Beweiſe nicht kennen und nicht gewöhnt ſind, die wahren Gründe von den wahrſcheinlichen zu unterſcheiden, dieſer meiner Erklärung nicht auf gut Glück hin widerſprechen, ohne ſie zu prüfen, ſo will ich ihnen bemerken, daß dieſe ſo eben von mir erklärte Bewegung blos aus der Ordnung der Organe, die man mit ſeinem Auge im Herzen ſehen, und der Wärme, die man mit ſeinen Fingern dort fühlen, und der Natur des Blutes, die man erfahren kann, ebenſo nothwendig folgt, als die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, der Lage und der Geſtalt ſeiner Gewichte und Räder.

Wenn man aber frägt, wie das Blut der Venen ſich nicht erſchöpfe, da es ja beſtändig in das Herz fließt, und wie die Arterien nicht zu voll werden, weil alles Blut, welches durch das Herz hindurchgeht, in ſie einſtrömt, ſo brauche ich darauf nur mit der Schrift eines engliſchen Arztes*) zu antworten, der den Ruhm verdient, an dieſer Stelle das Eis gebrochen und zuerſt gelehrt zu haben, daß es an den äußerſten Enden der Arterien mehrere kleine Gänge giebt, wodurch das Blut, welches die Arterien vom Herzen empfangen, in die kleinen Zweige der Venen eindringt, von wo es wiederum dem Herzen zuſtrömt, ſo daß ſein Lauf nur eine beſtändige Circulation ausmacht. Er beweiſt die Sache ſehr richtig durch die gewöhnliche Erfahrung der Chirurgen, die den Arm über der Stelle, wo ſie die Vene öffnen, mit mäßiger Stärke binden, und dadurch bewirken, daß das Blut reichlicher hervorſtrömt als wenn ſie den Arm gar nicht gebunden hätten; gerade das Gegentheil würde ſtattfinden, wenn ſie ihn unterhalb, näm-

*) Hervaeus, de motu cordis et sang. in animalib. 1628.

lich zwiſchen der Hand und der geöffneten Vene oder auch wenn ſie ihn oberhalb (der Vene) ſehr ſtark bänden. Denn es iſt offenbar, daß ein mäßig geknüpftes Band wohl verhindern kann, daß das ſchon im Arm befindliche Blut durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt, aber deßhalb nicht verhindert, daß es immer von neuem durch die Arterien kommt, weil dieſe unterhalb der Venen liegen und ihre Gewebe feſter und darum weniger leicht zu drücken ſind, und weil auch das Blut, das vom Herzen kommt, mit mehr Gewalt durch die Arterien nach der Hand zueilt, als es von dort durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt. Und weil dieſes Blut vom Arm durch die Oeffnung einer der Venen ausſtrömt, ſo muß es nothwendig unterhalb des Bandes, d. h. an den Extremitäten des Armes Gänge geben, durch welche das Blut aus den Arterien herkommt. Er beweiſt ſeine Theorie des Blutumlaufs ſehr gut durch gewiſſe kleine Häute, die in der Länge der Venen ſo angebracht ſind, daß ſie das Blut nicht aus der Mitte des Körpers nach den Extremitäten durchſtrömen, ſondern nur von den Extremitäten nach dem Herzen zurückkehren laſſen. Und außerdem noch durch die Erfahrung, welche beweiſt, daß alles Blut, das ſich im Körper befindet, in ſehr weniger Zeit durch eine einzige geöffnete Arterie ausſtrömen kann, auch wenn ſie ganz nahe beim Herzen feſtgebunden und an einer Stelle zwiſchen dem Bande und dem Herzen geſchlagen würde, ſo daß man unmöglich meinen könnte, das ausſtrömende Blut käme wo anders her als vom Herzen.

Aber es giebt dafür noch mehrere andere Beweiſe, daß die wahre Urſache dieſer Blutbewegung die von mir erklärte iſt. So kann vor Allem der Unterſchied, welchen man zwiſchen dem venöſen und arteriellen Blut bemerkt, uns dahin führen, daß das Blut, nachdem es ſich bei ſeinem Durchgange durch das Herz verdünnt und deſtillirt hat, unmittelbar nach ſeinem Austritt, d. h. in den Arterien, feiner und lebhafter und wärmer iſt, als kurz vor

ſeinem Eintritt, d. h. in den Venen. Und wenn man hierauf achtet, ſo wird man finden, daß dieſer Unterſchied nur in der Gegend des Herzens ſich recht bemerkbar macht und nicht ebenſo ſehr an den vom Herzen entfernteſten Stellen. Dann iſt die Härte der Häute, woraus die arteriöſe Vene und die große Arterie gebildet ſind, ein zureichender Beweis, daß das Blut kräftiger gegen ſie, als gegen die Venen, anſchlägt. Und warum würde die linke Herzkammer und die große Arterie umfaſſender und weiter ſein, als die rechte Kammer und die arteriöſe Vene, wenn nicht das Blut der venöſen Arterie, welches nach ſeinem Durchgange durch das Herz in den Lungen war, ſich mehr verfeinert und ſtärker und leichter verdünnt hätte als das, welches unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und was können die Aerzte, wenn ſie den Puls fühlen, vermuthen, wenn ſie nicht wiſſen, daß, je nachdem das Blut ſeine Natur ändert, es durch die Wärme des Herzens mehr oder weniger ſtark, mehr oder weniger ſchnell verdünnt werden kann als zuvor? Und wenn man unterſucht, wie ſich dieſe Wärme den anderen Gliedern mittheilt, muß man nicht bekennen, daß es vermöge des Bluts geſchieht, welches ſich beim Durchgange durch das Herz hier wieder erwärmt und ſich von hier durch den ganzen Körper verbreitet? Daher kommt es, daß Blutverluſt zugleich Wärmeverluſt iſt, und wäre das Herz ſo glühend wie ein entzündetes Eiſen, ſo würde es doch nicht zureichen, um Füße und Hände, ſo wie es der Fall iſt, zu erwärmen, wenn es nicht beſtändig neues Blut hinſendete. Hieraus erkennt man auch, wie der wahre Nutzen des Athmens darin beſteht, friſches Blut genug in die Lunge zu bringen, damit das Blut, das aus der rechten Herzkammer, wo es ſich verdünnt und gleichſam in Dunſt verwandelt hat, hierher kommt, ſich hier von neuem verdichten und in Blut verwandeln könne, bevor es in die linke Kammer zurück fließt, ſonſt könnte es nicht das hier befindliche Feuer nähren. Dieß beſtätigt ſich dadurch, daß man bei Thieren ohne Lunge auch nur eine Herz-

kammer findet, und daß die Kinder im Mutterleib, wo sie die Lunge nicht brauchen können, eine Oeffnung, wodurch das Blut aus der Hohlvene in die linke Herzkammer fließt, und einen Gang haben, wodurch das Blut aus der arteriösen Vene in die große Arterie kommt ohne durch die Lunge zu gehen. Und wie wäre das Kochen im Magen möglich, wenn nicht das Herz Wärme durch die Arterien und damit zugleich einige der flüssigsten Bluttheile hinsendete, um bei der Auflösung der dort befindlichen Speisen zu helfen? Und ist der Proceß, wodurch sich der Speisesaft in Blut verwandelt, nicht leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sich das Blut, indem es durch das Herz hindurchgeht und wieder hindurchgeht, täglich vielleicht mehr als 100- oder 200mal destillirt? Und was braucht man weiter, um die Ernährung und Production der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, außer das Blut, welches, indem es sich verdünnt, vom Herzen nach den äußersten Enden der Arterien fließt und dabei macht, daß einige seiner Theile in den Gliedern zurückbleiben und hier gewisse Theile verdrängen, deren Raum sie einnehmen, und daß nach der Lage, Figur und Kleinheit der Poren, die sie antreffen, die einen lieber als die anderen an gewisse Stellen gehen, so wie Jeder es bei verschiedenen Sieben gesehen haben kann, die, auf mannigfaltige Weise durchlöchert, dazu dienen, verschiedene Getreidearten von einander zu sondern?

Und endlich das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anders wohin gehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie

nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradeſter Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derſelben Richtung ſtreben, ohne daß für alle Raum genug iſt, wie bei den Blutheilen, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, ſo folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Geſetzen der Natur identiſch ſind, daß die ſchwächeren und weniger bewegten den ſtärkeren weichen müſſen, und dieſe alſo allein nach jenem Ziele forteilen.

Ich hatte alle dieſe Dinge in der Abhandlung, die ich vordem veröffentlichen wollte, eingehend genug entwickelt. Und dann hatte ich gezeigt, worin die Einrichtung der Nerven und der Muskeln des menſchlichen Körpers beſtehen müſſe, damit die darin befindlichen Lebensgeiſter die Glieder desſelben bewegen können, ſo wie man ſieht, daß Köpfe, bald nachdem ſie abgeſchlagen worden, ſich noch bewegen und in die Erde beißen, obwohl ſie nicht mehr beſeelt ſind; dann welche Veränderungen im Gehirn ſtattfinden müſſen, um Wachen und Schlaf und Träume zu verurſachen; wie Licht, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme und alle die übrigen Beſchaffenheiten der äußeren Gegenſtände durch die Vermittlung der Sinne dort verſchiedene Ideen einprägen, wie Hunger, Durſt und die übrigen inneren Empfindungen auch die ihrigen dorthin ſenden können; was man unter dem Gemeinſinn verſtehen muß, der dieſe Ideen empfängt, unter dem Gedächtniß, das ſie aufbewahrt, unter der Phantaſie, die ſie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden und eben dadurch mit Hülfe der Lebensgeiſter, die ſie in den Muskeln vertheilt, die Glieder dieſes Körpers auf ſo viele verſchiedene Weiſe ſich bewegen laſſen und auch bei Gelegenheit der äußeren Sinneswahrnehmungen wie der inneren Empfindungen machen kann, daß ſich unſere Glieder bewegen, ohne daß der Wille ſie leitet. Dies wird denen nicht ſeltſam erſcheinen, die wiſſen, wie viele Automaten oder ſich bewegende Maſchinen verſchiedener Art die Induſtrie der Menſchen machen kann aus ſehr wenigen

Stücken, im Vergleich mit der großen Menge Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und aller der übrigen Theile jedes thierischen Körpers, und die deßhalb *dieſen Körper als eine Maſchine* anſehen werden, die als ein Werk Gottes unvergleichlich beſſer geordnet iſt und bewunderungswürdigere Bewegungen in ſich hat, als irgend eine, welche Menſchen haben erfinden können. Und ich hatte mich gerade bei dieſem Punkte beſonders aufgehalten, um zu zeigen, daß, wenn es ſolche Maſchinen gäbe, welche die Organe und die äußere Geſtalt eines Affen oder irgend eines anderen vernunftloſen Thieres hätten, wir nicht im Stande ſein würden, ſie in irgend etwas von jenen Thieren zu unterſcheiden; während, wenn es *unſern* Körpern ähnliche Maſchinen gäbe, die ſogar, ſoweit es moraliſch möglich wäre, unſere Handlungen nachahmten, ſo würden wir doch ſtets *zwei* ganz ſichere Mittel haben, um zu erkennen, daß ſie deßhalb nicht wirkliche Menſchen ſeien. Das Erſte iſt, daß ſie niemals *Worte* oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden brauchen können, wie wir thun, um Anderen unſere Gedanken mitzutheilen. Denn es läßt ſich wohl begreifen, wie eine Maſchine ſo eingerichtet iſt, daß ſie Worte hervorbringt und ſogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verurſachen, einige Worte ausſtößt, wie z. B. wenn man ſie an irgend einer Stelle berührt, daß ſie frägt, was man ihr ſagen wolle; wenn man ſie anderswo anfaßt, daß ſie ſchreit, man thue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß ſie auf verſchiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn Alles deſſen zu entſprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die ſtumpfeſten Menſchen vermögen. Und das Zweite iſt, daß, wenn ſie auch viele Dinge ebenſo gut oder vielleicht beſſer als einer von uns machten, ſie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß ſie nicht nach Einſicht, ſondern lediglich nach der Dispoſition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein *Univerſal-*

instrument iſt, das in allen möglichen Fällen dient, müſſen dieſe Organe für jede beſondere Handlung eine beſondere Dispoſition haben, und deßhalb iſt es moraliſch unmöglich, daß in einer Maſchine verſchiedene Organe genug ſind, um ſie in allen Lebensfällen ſo handeln zu laſſen, als unſere Vernunft uns zu handeln befähigt. Dadurch läßt ſich auch der Unterſchied zwiſchen den Menſchen und Thieren erkennen. Denn es iſt ſehr bemerkenswerth, daß es keine ſo ſtumpfſinnige und dumme Menſchen giebt, ſogar die ſinnloſen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verſchiedene Worte zuſammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch ſie ihre Gedanken verſtändlich machen; wogegen es kein anderes noch ſo vollkommenes und noch ſo glücklich veranlagtes Thier giebt, das etwas Aehnliches thut. Das kommt nicht von der mangelhaften Beſchaffenheit ihrer Organe, denn man ſieht, daß die Spechte und Papageien ebenſo gut Worte hervorbringen können als wir, und doch können ſie nicht ebenſo gut als wir reden, d. h. zugleich bezeugen, daß ſie denken, was ſie ſagen; während Menſchen, die taubſtumm geboren, alſo ohne die Organe ſind, die Anderen zum Sprechen dienen, ebenſo oder mehr als die Thiere einige Zeichen von ſelbſt zu erfinden pflegen, um ſich denen verſtändlich zu machen, die im täglichen Zuſammenſein mit ihnen Muße haben, ihre Sprache zu lernen. Dieß beweiſt nicht bloß, daß die Thiere weniger Vernunft als die Menſchen, ſondern daß ſie gar keine haben. Denn wie man ſieht, gehört nur ſehr wenig dazu, um ſprechen zu können. Und da man unter den Thieren einer und derſelben Art ebenſo, wie unter den Menſchen, Ungleichheit findet, und die einen leichter zu ziehen ſind als die anderen, ſo iſt es unglaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, die zu den vollkommenſten ihrer Art gehören, darin nicht einem der dümmſten Kinder oder wenigſtens einem geiſteskranken gleichkommen würden, wenn ihre Seele nicht von einer ganz anderen Natur wäre, als die unſrige. Und man muß die Worte nicht mit den natür-

lichen Bewegungen verwechseln, welche Empfindungen bezeichnen, und von Maschinen ebenso gut als von Thieren nachgeahmt werden können, noch darf man meinen, wie einige der Alten, daß die Thiere sprechen, obwohl wir ihre Sprache nicht verstehen. Denn wäre es so, weil sie mehrere den unsrigen entsprechende Organe haben, so würden sie auch ebenso gut sich uns als ihres Gleichen verständlich machen können. Auch ist es sehr bemerkenswerth, daß, obwohl manche Thiere in manchen Handlungen mehr Industrie zeigen als wir, man doch sieht, daß eben dieselben Thiere in vielen anderen Handlungen gar keine zeigen; so daß was sie besser als wir machen, nicht beweist, daß sie Geist haben, denn sonst würden sie mehr haben als einer von uns und es in allen anderen Dingen besser machen, sondern (es zeigt sich) vielmehr, daß sie keinen haben, und die Natur es ist, die in ihnen nach der Disposition ihrer Organe handelt. So sieht man, daß ein Uhrwerk, das blos aus Rädern und Federn besteht, richtiger als wir mit aller unserer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen kann.

Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, daß sie unmöglich, wie die anderen Wesen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, sondern daß sie ausdrücklich geschaffen sein müsse, und wie es nicht genug sei, daß sie im menschlichen Körper wohne, wie der Steuermann im Schiff, etwa nur um dessen Glieder zu bewegen, sondern daß sie enger mit ihm verbunden und vereinigt sein müsse, um auch den unsrigen ähnliche Empfindungen und Triebe zu haben und auf diese Weise einen wirklichen Menschen zu bilden. Uebrigens habe ich mich hier über das Thema der Seele ein wenig verbreitet, weil es zu den wichtigsten gehört. Denn nach dem Irrthum der Gottesleugnung, den ich oben hinlänglich widerlegt zu haben meine, giebt es keinen, der schwache Gemüther mehr vom rechten Wege der Tugend entfernt, als wenn sie sich einbilden, die Seele der Thiere sei mit der unsrigen wesensgleich und

wir hätten daher nach dieſem Leben nichts zu fürchten noch zu hoffen, nicht mehr als die Fliegen und die Ameiſen. Weiß man dagegen, wie ſehr beide ſich unterſcheiden, ſo begreift man die Beweisgründe weit beſſer, wonach unſere Seele ihrer Natur nach vollkommen unabhängig vom Körper und alſo der Nothwendigkeit nicht unterworfen iſt, mit ihm zu ſterben; und da man weiter keine Urſachen ſieht, welche die Seele zerſtören, ſo kommt man zu dem Urtheile, ſie ſei unſterblich.

Sechstes Capitel.

Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben.

Nun sind es jetzt drei Jahre*), daß ich mit der Abhandlung, die alle diese Dinge enthielt, zu Ende gekommen war und die Durchsicht begann, um sie drucken zu lassen. Da erfuhr ich, daß Personen, die ich verehrte, und deren Ansehen ebenso viel über meine Handlungen vermochte, als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz vorher von jemand Anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war, sondern nur, daß ich vor jener Censur nichts in ihr bemerkt hatte, das ich der Religion oder dem Staate für nachtheilig halten konnte und das mich, im Fall ich davon überzeugt gewesen, gehindert hätte, es zu veröffentlichen**). Deßhalb fürchtete ich, es könne sich ganz ebenso auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich getäuscht, trotz der großen

*) Die Schrift über die Welt ist also im Jahr 1634 vollendet worden.

**) Zwei Jahre vorher war Galilei's Hauptwerk erschienen (1632), das Verdammungsurtheil der Inquisition und der Widerruf im folgenden Jahre.

Sorgfalt, die ich immer gehabt, nichts Neues ohne die ſicherſten Beweiſe gläubig anzunehmen und nichts zu ſchreiben, das nach irgend einer Seite hin Jemand nachtheilig werden könnte. Und ſo fühlte ich mich genöthigt, meinen ſchon gefaßten Entſchluß, die Schrift zu veröffentlichen, zu ändern. Denn obwohl die Beweggründe, aus denen ich jenen Entſchluß gefaßt hatte, ſehr ſtark waren, ſo ließ mich doch meine tiefe Abneigung gegen die Buchmacherei ſogleich andere Gründe genug zu meiner Entſchuldigung finden. Und dieſe Gründe ſind auf beiden Seiten der Art, daß es nicht bloß mich an dieſer Stelle intereſſirt, ſie zu ſagen, ſondern vielleicht auch das Publicum, ſie zu wiſſen.

Ich habe niemals aus meinen Gedanken viel Staat gemacht, und während ich aus der Methode, deren ich mich bedient, keine andere Früchte geerndet, als daß ich in einigen Problemen der ſpeculativen Wiſſenſchaften mir Befriedigung verſchafft, oder wohl auch geſucht habe, meine Sitten nach den Lehrbegriffen meiner Methode zu richten, ſo habe ich mich nie für verbunden gehalten, etwas davon niederzuſchreiben. Denn was die Sitten betrifft, ſo hat Jeder einen ſo großen Ueberfluß an eigenen Meinungen, daß ſich ebenſo viele Reformatoren als Köpfe finden würden, wenn Andere, als welche Gott zu Herrn über ihre Völker geſetzt, oder denen er Gnade und Eifer genug verliehen hat, um Propheten zu ſein, es unternehmen dürften, hier etwas zu verändern. Und obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, ſo glaubte ich, daß die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Phyſik erreicht und bei ihrer erſten Anwendung auf verſchiedene beſondere Probleme gemerkt hatte, wie weit ſie reichten und wie ſehr ſie ſich von den bisher gebräuchlichen unterſchieden, ſo meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Geſetz im Großen zu ſündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menſchen, ſo viel an uns iſt, zu ſorgen. Denn dieſe Begriffe

haben mir die Möglichkeit gezeigt, Anſichten zu gewinnen, die für das Leben ſehr fruchtbringend ſein würden, und ſtatt jener theoretiſchen Schulphiloſophie eine praktiſche zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Waſſers, der Luft, der Geſtirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenſo deutlich als die Geſchäfte unſerer Handwerker kennen lernen und alſo im Stande ſein würden, ſie ebenſo praktiſch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerthen und uns auf dieſe Weiſe zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen*). Und das iſt nicht bloß wünſchenswerth zur Erfindung unendlich vieler mechaniſcher Künſte, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte, ſondern vorzugsweiſe zur Erhaltung der Geſundheit, die ohne Zweifel das erſte Gut iſt und der Grund aller übrigen Güter dieſes Lebens. Denn der Geiſt iſt von dem Temperament und der Dispoſition der körperlichen Organe ſo abhängig, daß, wenn es irgend ein Mittel giebt, um die Menſchen insgemein weiſer und geſchickter zu machen, ich glaube, man müſſe es in der Medicin ſuchen. Die jetzt gebräuchliche Medicin enthält freilich ſehr Weniges von ſo bemerkbarem Nutzen; aber ohne ſie verachten zu wollen, bin ich gewiß, daß Alle, ſelbſt die Aerzte von Profeſſion, eingeſtehen, daß Alles, was man darin wiſſe, ſo gut als nichts ſei im Vergleich mit dem, was zu wiſſen übrig bleibe, und daß man unendlich viele Krankheiten ſowohl des Körpers als des Geiſtes würde loswerden können, vielleicht ſogar auch die Altersſchwäche, wenn man von ihren Urſachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns verſehen hat, die hinreichende Kenntniß beſäße. Nun wollte ich an die Erforſchung einer ſo nothwendigen Wiſſenſchaft mein ganzes Leben ſetzen und hatte einen Weg gefunden, auf dem, wenn man ihn verfolgt, man jene

*) Vielleicht giebt es keine Stelle, in welcher Descartes ſo wörtlich mit Bacon übereinſtimmt als dieſe.

Wiſſenſchaft unfehlbar treffen muß, es ſei denn, daß man durch die Kürze des Lebens oder den Mangel an Erfahrung daran verhindert werde. Gegen dieſe beiden Hinderniſſe, meinte ich, gebe es kein beſſeres Mittel, als der Welt meine wenigen Entdeckungen öffentlich mitzutheilen und die guten Köpfe einzuladen, ſie möchten weiterzukommen ſuchen, indem Jeder nach ſeiner Neigung und ſeinem Vermögen zu den Erfahrungen, die nöthig wären, beitrüge, und Alles was ſie Neues lernen würden, dem Publicum mittheilten, damit die Letzten immer da anfingen, wo die Vorhergehenden aufgehört, und indem Leben und Arbeiten Vieler ſich auf dieſe Weiſe vereinigten, wir alle zuſammen viel weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für ſeine Perſon vermöchte.

Aber ich bemerkte in Betreff der Erfahrungen, daß ſie um ſo nothwendiger ſind, je mehr man in der Erkenntniß fortſchreitet. Denn für den Anfang iſt es beſſer, nur die Erfahrungen zu brauchen, die ſich von ſelbſt unſeren Sinnen darbieten und die wir bei der kleinſten Aufmerkſamkeit nicht außer Acht laſſen können, als ſolche aufzuſuchen, die ſeltener und verborgener ſind. Der Grund iſt folgender: dieſe ſeltenen Erfahrungen täuſchen oft, wenn man noch nicht die Urſachen der gewöhnlichſten kennt, und die Umſtände, von denen ſie abhängen, ſind faſt immer ſo eigenthümlich und ſo klein, daß es ſehr ſchwer iſt, ſie zu bemerken. Aber die Ordnung, die ich hierin eingehalten habe, war dieſe: zuerſt habe ich verſucht, im Allgemeinen die Principien oder erſten Urſachen aller Dinge zu finden, die in der Welt ſind oder ſein können, ohne als deren Urſache etwas Anderes anzuſehen als Gott allein, der ſie geſchaffen hat, oder die Principien anders woher zu nehmen, als aus gewiſſen uns angebornen Wahrheiten. Dann habe ich unterſucht, welches die erſten und gewöhnlichſten Wirkungen wären, die ſich aus jenen Urſachen ableiten ließen, und ſo habe ich, wie mir ſcheint, Himmel, Geſtirne, Erde, und auf der Erde ſelbſt Waſſer, Luft, Feuer, Minerale und einige andere Dinge dieſer Art gefunden,

welche die allergewöhnlichsten, einfachsten und folglich begreiflichsten sind. Als ich aber weiter herabsteigen wollte unter die größere Besonderheit der Dinge, bot sich mir eine so große Mannigfaltigkeit dar, daß ich es für Menschen unmöglich hielt, die Formen oder Arten der irdischen Körper von unendlich vielen anderen zu unterscheiden, die ebenso gut auf der Erde sein könnten, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, sie hierher zu setzen, also auch für unmöglich, sie von Seiten des Nutzens zu nehmen, wenn man nicht durch die Wirkungen zu den Ursachen aufstiege durch viele ins Einzelne gehende Erfahrungen*). Darauf ging mein Geist alle Objecte durch, die sich je meinen Sinnen dargeboten, und ich darf sagen, ich habe nichts bemerkt, das ich nicht nach den von mir gefundenen Principien ohne Mühe hätte erklären können. Aber ich muß auch bekennen, die Macht der Natur ist so umfassend und weit, jene Principien sind so einfach und allgemein, daß ich im Besonderen fast keine Wirkung mehr bemerke, von der ich nicht einsehe, daß sie sich auf mehrere verschiedene Arten ableiten läßt, und daß meine größte Schwierigkeit darin besteht, die bestimmte Wirkungsart zu finden. Denn ich weiß hier kein anderes Hilfsmittel, als wieder einige Experimente zu suchen, bei denen der Erfolg nicht derselbe ist, wenn man ihn so oder anders erklärt. Uebrigens bin ich jetzt so weit, daß ich wohl sehe, wie man es anfangen muß, um den größten Theil jener zur Wirkung zweckdienlichen Experimente zu machen. Aber ich sehe auch, daß sie so beschaffen und so zahlreich sind, daß weder meine Hände noch meine Einkünfte, wenn ich auch tausendmal mehr hätte als ich habe, für alle ausreichen

*) Je specifischer die Erscheinungen werden, um so zufälliger erscheinen sie, um so weniger sind sie aus ersten Gründen unmittelbar zu erklären; also muß hier die Untersuchung ihre Methode umkehren, und statt von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen, durch die Wirkungen zu den Ursachen emporsteigen. (Die baconische Methode der Induction.) Der Uebers.

würden. Je nachdem ich also mehr oder weniger solche Experimente zu machen die Gelegenheit haben werde, um so mehr oder weniger werde ich auch in der Erkenntniß der Natur vorwärts kommen. Dies wollte ich in der von mir geschriebenen Abhandlung mittheilen und den öffentlichen Nutzen davon so klar darthun, daß ich Alle, denen das Wohl der Menschen am Herzen liegt, d. h. alle in Wahrheit Tugendhafte, die nicht fälschlich so scheinen oder bloß als solche gelten, dazu bringen würde, mir sowohl die von ihnen bereits gemachten Experimente mitzutheilen, als bei der Untersuchung derer, die noch gemacht werden müssen, zu helfen.

Indessen bin ich später aus anderen Gründen anderer Meinung geworden und zu der Ansicht gekommen, daß ich wirklich nicht aufhören dürfte, alle Dinge, die ich für einigermaßen bedeutend hielt, niederzuschreiben, so wie ich ihre Wahrheit entdeckt, und dieselbe Sorgfalt darauf zu verwenden, als wenn ich sie drucken lassen wollte, aus zwei Absichten: einmal um desto mehr Gelegenheit zu ihrer Prüfung zu haben, denn was mehrere sehen sollen, betrachtet man ohne Zweifel immer genauer, als was man nur für sich macht, und was ich bei der ersten Conception oft für wahr hielt, erschien mir falsch, wenn ich es niederschreiben wollte; dann, um keine Gelegenheit zu verlieren, nach meinen Kräften gemeinnützig zu handeln, damit meine Schriften, wenn sie irgend einen Werth haben, denen, welche sie nach meinem Tode besitzen werden, so viel Gewinn als möglich bringen können. Ich selbst aber dürfe nicht zulassen, daß sie während meines Lebens in die Oeffentlichkeit kämen, damit weder die Widersprüche und Einwände, die ihnen vielleicht widerfahren würden, noch der etwaige Ruf, den sie mir eintragen könnten, mir irgend einen Anlaß geben, die meiner Belehrung gewidmete Zeit zu verlieren. Denn wiewohl es wahr ist, daß jeder Mensch nach seinen Kräften für das Wohl der Anderen sorgen soll, und *keinem nützen* so viel heißt als *nichts werth sein*, so ist es doch auch wahr, daß sich unsere Sorgfalt weiter

als bloß auf die Gegenwart erſtrecken muß, und daß es gut iſt, Manches, das vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringen kann, außer Acht zu laſſen, wenn man Anderes leiſten will, das unſeren Enkeln mehr nützen wird. Und ſo will ich es wiſſen laſſen, daß die wenigen Einſichten, die ich bis jetzt erreicht habe, faſt nichts ſind im Vergleich mit dem, das ich nicht weiß, und das erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält ſich mit denen, welche die Wahrheit in den Wiſſenſchaften nach und nach entdecken, faſt ebenſo als mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da ſie ärmer waren, weit geringere. Man kann ſie auch mit den Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu ſteigen pflegen, und die mehr Führungskunſt bedürfen, um ſich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es koſtet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu beſiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit ſperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falſche Anſicht annimmt. Man bedarf dann, um ſich in die frühere Geiſtesverfaſſung wieder zurückzubringen, eine weit größere Gewandheit, als zu großen Fortſchritten nöthig iſt, wenn man ſichere Principien bereits hat.

Was mich betrifft, wenn ich vor dieſer Zeit einige Wahrheiten in den Wiſſenſchaften gefunden habe (und ich hoffe aus dem Inhalt dieſes Werks wird ſich zeigen, daß ich deren einige gefunden habe), ſo kann ich ſagen, es ſind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder ſechs Hauptſchwierigkeiten, die ich überwunden habe, und die ich für ebenſo viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich ſage ohne Scheu, daß ich, wie mir dünkt, nur noch zwei oder drei ſolche Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch iſt mein Alter nicht ſo vorgerückt, daß ich nach dem gewöhn-

lichen Lauf der Natur nicht dazu noch Muße genug haben könnte. Umſomehr aber halte ich mich für verpflichtet, mit der Zeit, die ich noch habe, ſparſam umzugehen, als ich hoffen darf, ſie gut anwenden zu können, und ich würde ohne Zweifel viel Anlaß haben, ſie zu verlieren, wenn ich die Grundlagen meiner Phyſik veröffentlichte. Denn obgleich ſie faſt alle ſo einleuchtend ſind, daß man ſie nur zu hören braucht, um ſie für wahr zu halten, und obgleich ich ſie in allen Stücken beweiſen zu können meine, ſo ſehe ich doch vorher, weil ſie unmöglich mit allen verſchiedenen Anſichten Anderer übereinſtimmen können, daß ich oft durch die Gegenſätze würde geſtört werden, die ſie hervorrufen würden.

Man kann ſagen, daß dieſe Gegenſätze nützlich ſein würden, ſowohl um mir meine Fehler zum Bewußtſein zu bringen, als auch damit die Anderen, wenn ich etwas Gutes hätte, dadurch an Einſicht gewönnen; und da Viele immer mehr ſehen können als Einer, ſo würden Jene ſogleich anfangen, ſich die Sache zu nutze zu machen und dann auch mich mit ihren Erfindungen unterſtützen. Indeſſen, obſchon ich weiß, wie ſehr ich dem Irrthum unterworfen bin, und faſt nie den erſten Gedanken, die mir einfallen, traue, ſo kenne ich doch aus Erfahrung die Einwände, die man mir machen kann, genug, um davon irgend einen Nutzen zu hoffen. Denn ich habe ſchon oft die Urtheile ſowohl derer erfahren, die ich für meine Freunde gehalten, als auch anderer Leute, denen ich gleichgiltig zu ſein meinte, ja ſogar Einiger, deren Bosheit und Neid, wie ich wußte, ſich zur Genüge anſtrengte das zu entdecken, was meinen Freunden ihre Neigung verbergen mochte. Aber ſelten war der Fall, daß man mir etwas eingewendet, das ich ganz und gar nicht vorausgeſehen hätte, es müßte denn von meinem Thema ſehr weit abgelegen haben. Und ſo habe ich faſt nie einen Kritiker meiner Anſichten gefunden, der mir nicht entweder weniger ſtreng oder weniger billig erſchienen wäre, als ich ſelbſt. Und ich habe auch nie bemerkt, daß man durch Schulſtreitigkeiten eine

vorher unbekannte Wahrheit entdeckt habe, denn während jeder ſich zu ſiegen bemüht, übt man ſich weit mehr, das Wahrſcheinliche gelten zu laſſen, als die Gründe von beiden Seiten zu wägen, und Solche, die lange Zeit gute Advocaten waren, ſind deßhalb nachher nicht beſſere Richter.

Was den Nutzen betrifft, den Andere von der Mittheilung meiner Gedanken empfangen ſollen, ſo würde derſelbe ebenfalls nicht ſehr groß ſein können, da ich ſie noch nicht ſo weit geführt habe, daß ſie ſich ohne Weiteres ſchon praktiſch verwerthen laſſen. Und ich meine, ohne Eitelkeit ſagen zu können, daß, wenn Jemand dazu die Fähigkeit hat, ich es eher ſein muß, als ein anderer, nicht als ob es in der Welt nicht viele unvergleichlich beſſere Köpfe geben könnte als der meinige, ſondern weil man keine Sache ſo gut zu begreifen und ſich anzueignen im Stande iſt, wenn man ſie von einem Anderen lernt, als wenn man ſie ſelbſt erfindet. Das iſt in dieſem Falle ſo richtig, daß, obwohl ich oft manche meiner Anſichten ſehr guten Köpfen auseinandergeſetzt, die auch, ſo lange ich mit ihnen ſprach, ſie ſehr deutlich zu verſtehen ſchienen, ich doch bemerkt habe: wenn jene ſie wiederholten, waren ſie dergeſtalt verändert, daß ich ſie nicht mehr für die meinigen erklären konnte. Bei dieſer Gelegenheit will ich unſere Enkel hier gebeten haben, nie etwas, das man ihnen als *carteſianiſch* bezeichnen wird, dafür zu halten, wenn ich es nicht *ſelbſt* veröffentlicht habe; ich verwundere mich nicht über die Narrheiten, die man allen Philoſophen des Alterthums zugeſchrieben, von denen wir keine Schriften haben; ich bin deßhalb keineswegs der Anſicht, daß ihre Gedanken ſo unvernünftig geweſen', da ſie zu den beſten Köpfen ihrer Zeit gehörten, ſondern nur, daß dieſe Gedanken uns verkehrt berichtet worden. Man ſieht ja auch faſt nie den Fall eintreten, daß einer ihrer Schüler ſie übertroffen habe, und ich bin verſichert, daß heute noch die leidenſchaftlichſten Anhänger des Ariſtoteles ſich glücklich ſchätzen würden, wenn ſie eben ſo viel Naturkenntniß beſäßen als er, ſelbſt

unter der Bedingung, niemals mehr zu beſitzen. Sie ſind wie Epheu, der nicht höher hinaufſtrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft ſogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht, wieder abwärtsgeht, denn auch die ſcheinen mir wieder abwärts zu gehen, d. h. unwiſſender zu werden, als wenn ſie ſich der Studien überhaupt enthielten, die ſich nicht damit begnügen, Alles was ihr Meiſter deutlich auseinandergeſetzt hat, zu wiſſen, ſondern noch außerdem in ihm die Löſung mehrerer Probleme finden, von denen er nichts ſagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Doch iſt ihre Art zu philoſophiren ſehr bequem für die mittelmäßigen Köpfe, denn bei der Dunkelheit ihrer Unterſcheidungen und Grundbegriffe können ſie von allen Dingen ſo dreiſt reden, als wüßten ſie dieſelben, und Alles was ſie ſagen gegen die Scharfſinnigſten und Geſcheiteſten aufrecht halten, ohne daß es ein Mittel giebt, ſie zu widerlegen. Hierin ſcheinen ſie mir einem Blinden gleich, der, um ohne Nachtheil mit einem Sehenden zu kämpfen, dieſen in den Hintergrund eines ſehr dunkeln Kellers hinabführt. Und ich darf ſagen, dieſe Leute haben ein Intereſſe, daß ich meine Principien der Philoſophie zu veröffentlichen mich enthalte, denn bei ihrer ſehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich, wenn ich ſie bekannt machte, faſt daſſelbe thun, als wenn ich einige Fenſter öffnete und Licht in jenen Keller hinein ſcheinen ließ, in den ſie hinabgeſtiegen ſind, um ſich zu ſchlagen. Doch auch die beſten Köpfe brauchen nicht zu wünſchen, ſie kennen zu lernen; denn wenn ſie die Kunſt, von allen Dingen zu reden, und den Ruf der Gelehrſamkeit erwerben wollen, ſo werden ſie dieſes Ziel leichter erreichen, wenn ſie ſich mit der Wahrſcheinlichkeit begnügen, die in den Materien aller Art ohne beſondere Mühe zu finden iſt, als wenn ſie die Wahrheit ſuchen, die ſich nur nach und nach in einigen Dingen entdeckt, und wenn es ſich um andere handelt, zu dem offenen Bekenntniß verpflichtet, man wiſſe ſie nicht. Wenn ſie die Einſicht weniger Wahrheiten der Eitelkeit, allwiſſend zu ſcheinen,

vorziehen, wie denn jene Einſicht ohne Zweifel den Vorzug verdient, und einen Plan, dem meinigen ähnlich, verfolgen wollen, ſo brauchen ſie ſich deßhalb von mir nicht mehr ſagen zu laſſen, als was ich in dieſer Abhandlung bereits geſagt habe. Sind ſie nämlich im Stande, weiter als ich zu gehen, ſo werden ſie bei ihrer ſtärkeren Denkkraft auch im Stande ſein, Alles was ich gefunden zu haben meine, von ſelbſt zu finden. Denn da ich Alles immer nur der Reihe nach unterſucht habe, ſo iſt es gewiß, daß was mir noch zu entdecken bleibt, natürlich ſchwieriger und verborgener iſt, als was ich vorher habe finden können; und ſie würden weniger Genuß haben, es von mir als von ſich zu lernen. Und dann wird die Gewohnheit, die ſie gewinnen werden, wenn ſie zuerſt das Leichte aufſuchen und dann allmälig ſtufenweiſe zu dem Schwierigeren fortgehen, ihnen mehr nützen, als alle meine Unterweiſungen vermöchten. Denn für meine Perſon bin ich überzeugt, wenn man mir ſeit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweiſe ich ſeitdem geſucht habe, gelehrt und ich, um ſie zu lernen, gar keine Mühe gehabt hätte, ſo würde ich vielleicht keine weitere erfahren und wenigſtens nie die Geſchicklichkeit und Leichtigkeit, die ich zu beſitzen meine, erworben haben, um immer neue zu finden, ſo wie ich mir Mühe gebe, ſie zu ſuchen. Mit einem Worte: wenn es in der Welt ein Werk giebt, das von keinem Anderen ſo gut vollendet werden kann als von dem, der es begonnen hat, ſo iſt es das Werk, an welchem ich arbeite.

Freilich würde, was die hierzu nützlichen Erfahrungen anlangt, ein Menſch allein nicht genug ſein, um ſie alle zu machen, aber er würde auch andere Hände als die ſeinigen nicht gut brauchen können, ausgenommen die der Handwerker oder ſolcher Leute, die er bezahlen könnte, und die aus Hoffnung auf Gewinn, der ein ſehr wirkſames Mittel iſt, alle Dinge, die er ihnen vorſchriebe, genau ausführen würden. Denn was die Freiwilligen betrifft, die ſich etwa aus Neugierde oder Lernbegierde zur Hülfe anbieten

würden, ſo verſprechen ſie gewöhnlich mehr als ſie leiſten und machen nur allerlei ſchöne Vorſchläge, von denen keiner je gelingt, und davon abgeſehen, würden ſie entſchädigt ſein wollen durch die Erklärung einiger Schwierigkeiten oder wenigſtens durch Complimente und unnütze Unterhaltungen, die Zeit genug koſten würden, um dabei zu verlieren. Und was die von Anderen bereits gemachten Experimente betrifft, ſo beſtehen ſie — den Fall geſetzt, daß man ſie mittheilen wollte, wozu ſich die Geheimthuer nie verſtehen würden — zum größten Theil aus ſo vielen Nebenumſtänden und überflüſſigen Ingredienzen, daß es ſehr ſchwer wäre, ihre Wahrheit zu entziffern, und außerdem würde man ſie ſo ſchlecht erklärt oder ſelbſt ſo falſch finden, weil die, welche ſie gemacht, ſich alle Mühe gegeben haben, ihre Experimente als Beweiſe ihrer Theorien erſcheinen zu laſſen, daß ſelbſt die wenigen, die man etwa brauchen könnte, wieder die Zeit nicht lohnten, die ihre Auswahl koſten würde. Wenn es alſo auch Jemand in der Welt gäbe, der im Stande wäre, die größten und gemeinnützigſten Dinge zu finden, und wenn auch die übrigen Menſchen ſich bemühten, ihm mit allen Mitteln in der Ausführung ſeiner Pläne beizuſtehen, ſo ſehe ich nicht, daß ſie etwas anderes für ihn thun könnten, als zu den Koſten der nöthigen Experimente beitragen und im Uebrigen verhindern, daß er durch irgend weſſen Zudringlichkeit Muße verliere. Aber nicht bloß, daß ich mir ſo große Stücke nicht einbilde, um etwas Außerordentliches verſprechen zu wollen, und mich nicht mit ſo eitlen Gedanken nähre, um zu meinen, die Welt müſſe ſich ſehr für meine Pläne intereſſiren, ſo habe ich auch nicht eine ſo niedrige Seele, um, von wem es auch ſei, eine Gunſt annehmen zu wollen, von der man glauben könnte, daß ich ſie nicht verdient hätte.

Alle dieſe Erwägungen zuſammen brachten mich vor drei Jahren dazu, daß ich jene Schrift, die ich unter Händen hatte, nicht bekannt machen wollte, und ſogar den Entſchluß faßte, während

meines Lebens keine andere herauszugeben, die ſo umfaſſend wäre, und aus der man die Grundlagen meiner Phyſik verſtehen könnte. Aber ſeitdem haben mich zwei andere Gründe genöthigt, einige Verſuche von particularem Inhalt hierher zu ſetzen und dem Publicum eine Art Rechenſchaft von meinen Arbeiten und Abſichten zu geben. Der erſte Grund iſt, daß, wenn ich es nicht thäte, mehrere, die meine frühere Abſicht, einige Schriften drucken zu laſſen, gekannt haben, die Meinung faſſen könnten, die Urſachen, aus denen ich es unterlaſſe, ſeien mehr, als ſie es wirklich ſind, zu meinem Nachtheile. Denn obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe oder ſogar, wenn ich es ſagen darf, haſſe, ſofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, ſo habe ich doch nie geſucht, meine Handlungen, als ob ſie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine beſondere Vorſicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, ſowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geiſtesruhe, die ich ſuche, zuwider geweſen wäre. Und da ich nun bei dieſer ſtets gleichgiltigen Haltung zwiſchen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewiſſen Ruf zu erwerben, ſo meinte ich, mein Beſtes thun zu müſſen, um wenigſtens keinen ſchlechten zu haben. Der zweite Grund, der mich dieſe Schrift hier zu ſchreiben vermocht hat, iſt, daß ich täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbſtbelehrung ſich verzögern ſehe, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung ſchmeichle, daß die Welt an meinen Intereſſen großen Antheil nimmt, ſo will ich mir doch auch nicht ſo ſehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß ſie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen mehrere Dinge weit beſſer, als es der Fall iſt, hinterlaſſen können, wenn ich es nicht zu ſehr vernach-

läſſigt hätte, ſie wiſſen zu laſſen, worin ſie meinen Abſichten förderlich ſein könnten.

Und ich habe gemeint, daß ich mit Leichtigkeit einige Materien würde wählen können, die, ohne vielen Streitfragen unterworfen zu ſein und ohne mich zu nöthigen, von meinen Principien mehr als ich will darzuthun, doch klar genug zeigen würden, was ich in den Wiſſenſchaften vermag oder nicht vermag. Ich kann nicht ſagen, ob mir die Sache gelungen iſt, und ich will Niemandes Urtheilen zuvorkommen, indem ich ſelbſt von meinen Schriften rede; aber ich werde mich freuen, wenn man ſie prüft, und damit man um ſo mehr Gelegenheit dazu habe, ſo bitte ich dringend alle, die auf dieſe Schrift einige Einwände werden zu machen haben, ſich die Mühe zu nehmen, dieſelben meinem Buchhändler zu ſchicken. Dieſer wird mich davon in Kenntniß ſetzen, und ich werde bemüht ſein, meine Erwiederung gleich damit zu verbinden, und ſo werden die Leſer, indem ſie beide zugleich vor ſich ſehen, um ſo leichter über die Wahrheit urtheilen, denn ich verſpreche, nie lange Erwiederungen zu machen, ſondern bloß meine Irrthümer, wenn ich ſie erkenne, ganz frei einzugeſtehen, oder wenn ich deren keine finden kann, einfach zu ſagen, was ich zur Vertheidigung meiner Schriften für nöthig halten werde, ohne die Erklärung irgend einer neuen Materie hinzuzufügen, um mich nicht ohne Ende aus dem Einen in's Andere zu verlieren.

Wenn im Anfang der Dioptrik und der Meteore einige Dinge zuerſt Anſtoß erregen, weil ich ſie als Hypotheſen bezeichne, und es ſcheint, als ob ich nicht Luſt hätte, ſie zu beweiſen, ſo wolle man die Geduld haben, das Ganze mit Aufmerkſamkeit zu leſen, und ich hoffe, man wird ſich zufrieden geſtellt finden. Denn die Gründe, wie mir ſcheint, folgen einander ſo, daß die letzten bewieſen werden durch die erſten, die ihre Urſachen ſind, und die erſten wiederum durch die letzten, die ihre Wirkungen ſind. Und man darf nicht meinen, daß ich hierin jenen Fehler begehe, den

die Logiker einen Cirkel nennen, denn da die Erfahrung den größten Theil dieſer Wirkungen außer Zweifel ſetzt, ſo dienen die Urſachen, woraus ich ſie ableite, nicht ſowohl dazu, ſie zu beweiſen, als zu erklären; vielmehr ſind es im Gegentheil gerade die Urſachen, die durch die Wirkungen bewieſen werden. Und ich habe ſie nur deßhalb Hypotheſen genannt, damit man wiſſe, daß ich ſie aus jenen erſten, oben erklärten Wahrheiten ableiten zu können meine, aber daß ich es ausdrücklich nicht habe thun wollen, um zu verhindern, daß gewiſſe Geiſter, die ſich einbilden, in einem Tage Alles zu wiſſen, was ein Anderer in zwanzig Jahren gedacht hat, ſobald er ihnen nur zwei oder drei Worte davon geſagt hat, und die, je ſcharfſinniger und lebhafter ſie ſind, um ſo leichter dem Irrthum unterliegen und um ſo weniger zur Wahrheit fähig ſind, hieraus einen Anlaß nehmen können, irgend eine überſpannte Philoſophie auf meine vermeintlichen Principien zu gründen, und man mir dann die Schuld davon zuſchriebe. Denn was die Anſichten betrifft, die durchaus die meinigen ſind, ſo entſchuldige ich nicht ihre Neuheit, da man, ihre Gründe richtig erwogen, ſie ohne Zweifel ſo einfach und mit dem geſunden Verſtande ſo übereinſtimmend finden wird, daß ſie weniger ungewöhnlich und ſeltſam erſcheinen werden, als irgend andere, die man über dieſelben Materien haben kann, und ich rühme mich gar nicht, ſie zuerſt gefunden zu haben, wohl aber, daß ich ſie angenommen habe, weder weil ſie Andere geſagt, noch weil ſie Andere nicht geſagt haben, ſondern nur weil die Vernunft mich davon überzeugt hat.

Wenn die Handwerker die in der Dioptrik auseinandergeſetzte Erfindung nicht ſogleich ausführen können, ſo darf man, glaube ich, deßhalb nicht ſagen, ſie ſei ſchlecht. Denn da Geſchick und Fertigkeit dazu gehört, um die von mir beſchriebenen Maſchinen zu machen und einzurichten, ohne daß ein Umſtand dabei fehlt, ſo würde ich mich ebenſo ſehr wundern, wenn ſie beim erſten Verſuch gelängen, als wenn Jemand in einem Tage lernen könnte, die Laute

vortrefflich zu ſpielen, bloß dadurch, daß man ihm eine gute Tabulatur gegeben. Und wenn ich franzöſiſch, die Sprache meines Landes, lieber als lateiniſch, die Sprache meiner Lehrer, ſchreibe, ſo geſchieht es, weil ich hoffe, daß diejenigen, die ihre natürliche, ganz reine Vernunft brauchen, beſſer von meinen Anſichten urtheilen werden, als die, welche nur den Büchern der Alten glauben; und was jene betrifft, die den geſunden Verſtand mit dem Studium verbinden, welche allein ich mir zu Richtern wünſche, ſo werden ſie, ich bin deſſen gewiß, nicht ſo parteiiſch für das Latein ſein, daß ſie meine Gründe deßhalb zu hören ablehnen, weil ich ſie in der Volksſprache entwickle.

Uebrigens will ich hier nicht im Einzelnen von den Fortſchritten reden, die ich in Zukunft in den Wiſſenſchaften zu machen hoffe, noch auch gegen das Publicum mich in irgend ein Verſprechen einlaſſen, das ich nicht ſicher bin zu erfüllen; ſondern ich werde nur ſagen, daß ich entſchloſſen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens bloß darauf zu verwenden, mir einige Naturkenntniß der Art zu erwerben, daß ſich daraus gewiſſere Regeln für die Medicin gewinnen laſſen, als die man bis jetzt gehabt, und daß meine Neigung mich von allen anderen Plänen, namentlich von ſolchen, die den Einen nur nützen können, indem ſie den Anderen ſchaden, ſo ſehr entfernt, daß, wenn mich irgend ein Anlaß in dieſe Richtung nöthigte, ich mir keine Fähigkeit zutraue, hier mit Erfolg thätig zu ſein. Darüber gebe ich hier eine öffentliche Erklärung, von der ich wohl weiß, daß ſie nicht angethan iſt, um mich in der Welt angeſehen zu machen, aber ich habe auch gar keine Luſt, es zu ſein, und ich werde mich denen, durch deren Gunſt ich ungeſtört meine Muße genieße, ſtets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollſten Aemter der Erde anböten.

Betrachtungen über die Metaphyſik.

Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

Erſte Betrachtung.

Der Zweifel.

Schon vor geraumer Zeit habe ich bemerkt, wie viel Falſches ich von Kindheit an als wahr habe gelten laſſen, und wie unſicher Alles iſt, was ich ſpäter darauf gegründet; wie darum Alles einmal im Leben von Grund aus erſchüttert und die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen werden müſſe, wenn man überhaupt wolle, daß in den Wiſſenſchaften etwas Feſtes uud Dauerndes zu Stande komme. Indeſſen die Aufgabe erſchien mir überaus groß, und ſo habe ich in meinem Leben jenes vollkommen reife Alter abgewartet, das am beſten und beſſer als jedes ſpätere ſich zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Unternehmung eignet. Darum habe ich ſo lange gezögert, daß ich jetzt geradezu eine Schuld auf mich laden würde, wollte ich das übrige Leben, in dem ich noch thätig ſein kann, mit bloßen Erwägungen hinbringen.

Die Gegenwart iſt mir günſtig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungeſtörte Muße gewonnen, lebe einſam in der Einſamkeit und werde mich nun ganz mit ernſtem und freiem Geiſt meiner Aufgabe hingeben: dieſem umfaſſenden und gründlichen Umſturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.

Ich werde deßhalb nicht zu beweisen brauchen, daß alle meine Ansichten falsch sind; es könnte sein, daß ich es nicht einmal vermöchte; aber vernünftiger Weise wird Jedermann sich ebenso sorgfältig hüten, das Unsichere und Zweifelhafte beifällig anzunehmen, als das offenbar Falsche. Um also die herkömmlichen Ueberzeugungen sämmtlich von mir zu weisen, brauche ich nichts als in jeder derselben einen Grund zum Zweifel zu finden.

Und es ist zu diesem Zwecke nicht nöthig, daß ich sie einzeln, Meinung für Meinung, durchnehme; dies wäre eine endlose Arbeit. Wenn die Grundlagen untergraben sind, so fällt von selbst Alles was darauf gebaut war. Darum werde ich sogleich die Grundlagen angreifen, worauf sich alle meine frühere Ueberzeugungen stützten.

Was ich nämlich bis zu diesem Augenblick am sichersten geglaubt und für wahr gehalten habe, das hatte ich von den Sinnen oder durch deren Vermittlung empfangen. Nun aber habe ich in manchen Fällen die Sinne auf Täuschungen ertappt. Und es wäre sehr unvorsichtig, denen vollkommen zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.

Indessen, könnte man einwenden, mag es auch sein, daß die Sinne bei kleinen und entfernteren Gegenständen bisweilen täuschen, so ist doch jedenfalls der größte Theil der sämmtlichen Wahrnehmungen über allen Zweifel erhaben, wie z. B., daß ich hier an diesem Orte bin, am Ofen sitze, meinen Wintermantel anhabe, dieses Papier vor mir mit Händen betaste, und was dergleichen mehr ist. Wie kann ich zweifeln, daß diese Hände meine Hände, dieser Körper insgesammt mein Körper ist? Ich müßte mich denn mit jenen Verrückten vergleichen, deren Gehirn melancholisch verdüstert und gleichsam von einer fixen Idee besessen ist, und die nun darauf bestehen, sie seien Könige, während sie Bettler sind, oder sie seien im Purpur, während sie nackt sind, oder ihr Kopf sei von Thon, oder sie seien ganz und gar Kürbisse, oder seien aus Glas u. s. w.

Aber dieſe Leute ſind ſinnlos, und ich würde wahnſinnig erſcheinen, wenn ich mich auf deren Beiſpiel berufen wollte.

In der That? Als ob ich nicht ein Menſch wäre, der da Nachts ſchläft und im Schlafe ganz dieſelben Dinge erlebt und zuweilen noch weit unglaublichere, als jene im Wachen! Und wie oft erſt träumt mir, was ich täglich erlebe, daß ich hier an dieſem Orte bin, mein Kleid anhabe, am Ofen ſitze, während ich doch ohne Kleider im Bette liege! Und jetzt blicke ich auf dieſes Papier, das vor mir liegt, mit völlig wachen Augen, bewege dieſen meinen Kopf, der nicht vom Schlafe betäubt iſt, ſtrecke dieſe meine Hand aus, vorſichtig, mit Bewußtſein, und fühle, daß ich ſie ausſtrecke. Und ganz daſſelbe könnte mir nicht ebenſo deutlich im Schlafe begegnen? Ich erinnere mich ja ganz genau, daß ich von ähnlichen Vorſtellungen im Traume getäuſcht worden bin. Und wenn ich mir die Sache ſorgfältig überlege, ſo finde ich nicht ein Merkmal, um das Wachen vom Schlafe ſicher zu unterſcheiden. So ſehr gleichen ſich beide, daß ich ganz und gar ſtutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in dieſem Augenblick ſchlafe.

Setzen wir alſo den Fall, daß wir träumen, und daß alle jene angeführte Einzelnheiten nicht wahr ſind; es ſei nicht wahr, daß wir die Augen offen haben, den Kopf bewegen, die Hände ausſtrecken, ja es ſei nicht einmal wahr, daß wir ſolche Hände, und überhaupt einen ſolchen Körper haben: ſo müſſen wir doch bekennen, daß alle dieſe Objecte im Schlafe wie *Bilder* erſcheinen, die nur nach Maßgabe *wirklicher* Dinge gemacht werden konnten, und daß zum wenigſten dieſe allgemeinen Dinge, wie Augen, Kopf, Hände, der geſammte Körper, nicht bloß in der Einbildung, ſondern wirklich exiſtiren. Können doch ſelbſt die Maler, auch wenn ſie Sirenen und Satyre in den allerſeltſamſten Formen darſtellen wollen, dieſe Figuren nicht lediglich aus der Luft greifen, ſondern ſie miſchen nur von verſchiedenen lebenden Weſen die Glieder durcheinander, ja ſogar wenn ſie etwas nie

Dageweſenes, in ſeiner Art Einziges erfinden, das vollkommen eingebildet und unwirklich iſt, ſo müſſen doch wenigſtens die Farben, aus denen die Compoſition beſteht, wahr ſein. Und ähnlich verhält es ſich mit Augen, Kopf, Händen und dergleichen Dingen. Auch wenn es möglich wäre, daß ſie bloß in der Einbildung exiſtirten, ſo müßten doch nothwendig die einfachen und allgemeinen Elemente wahr ſein, aus denen, wie aus den wirklichen Farben, alle die vorgeſtellten Bilder der Dinge, ſie ſeien nun wahr oder falſch, zuſammengeſetzt worden. Als ſolche Elemente erſcheinen die körperliche Natur im Allgemeinen, deren Ausdehnung, ebenſo die Geſtalt des Ausgedehnten, ebenſo die Quantität oder deren Größe und Zahl, ebenſo der Ort, wo ſie ſind, und die Zeit ihrer Dauer, und was dergleichen mehr iſt. Und ſo ließe ſich von hier aus ſchließen, daß wohl Phyſik, Aſtronomie, Medicin und die übrigen Wiſſenſchaften alle, die von der Betrachtung der zuſammengeſetzten Weſen abhängen, zweifelhaft ſeien, dagegen Arithmetik, Geometrie und ähnliche Wiſſenſchaften, die nur von den einfachſten und allgemeinſten Objecten handeln und ſich gar nicht darum kümmern, ob ihre Objecte in der Wirklichkeit exiſtiren oder nicht, etwas Sicheres und Zweifelloſes enthalten. Denn ob ich wache oder ſchlafe, unter allen Umſtänden iſt $2 + 3 = 5$, unter allen Umſtänden hat das Quadrat nie mehr als vier Seiten, und es iſt geradezu unmöglich, daß dieſe durchſichtigen Wahrheiten jemals in den Verdacht, falſch zu ſein, gerathen können.

Aber da iſt von Alters her meinem Geiſt der Glaube eingeprägt, es ſei ein Gott, der Alles vermöge, und deſſen Geſchöpf ich bin, ſo wie ich da exiſtire. Woher nun weiß ich, daß dieſer Gott nicht etwa ſo es gefügt habe, daß in Wahrheit keine Erde, kein Himmel, kein Körper, keine Geſtalt, keine Größe, kein Ort exiſtirt, und doch alle dieſe Dinge mir, ſo wie es jetzt der Fall iſt, dazuſein ſcheinen? Daß alſo, wie nach meinem Urtheil Andere in Dingen, die ſie ganz vortrefflich zu wiſſen meinen, irren, auch ich

mich täuſche, ſo oft ich 2 und 3 ſummire oder die Seiten eines Quadrats zähle oder noch irgend eine leichtere Sache, (wenn Leichteres möglich wäre) vorſtelle?

Aber vielleicht hat Gott gar nicht gewollt, daß ich in ſolcher Weiſe getäuſcht werde; er heißt ja der Allgütige! Doch wenn Gott bei ſeiner Güte unmöglich mich ſo hat ſchaffen können, daß ich ſtets irre, ſo hätte eben dieſe Güte auch nicht zulaſſen dürfen, daß ich bisweilen irre, und das Letztere iſt doch entſchieden der Fall.

Indeſſen giebt es vielleicht Manche, die an einen ſo allmächtigen Gott lieber nicht glauben als an die Unſicherheit aller übrigen Dinge glauben wollen. Es ſei! Wir wollen nicht widerſprechen, wir wollen die ganze Theorie von Gott als eine fälſchliche preisgeben; man möge im Gegentheil annehmen, daß wir durch Schickſal oder Zufall oder durch die Naturnothwendigkeit der Dinge oder auf irgend einem anderen Wege geworden ſind was wir ſind. Täuſchung und Irrthum ſind immer Mangel und Unvollkommenheit. Je weniger nun ein allmächtiger Urheber meines Daſeins gelten ſoll, um ſo wahrſcheinlicher wird meine eigene Unvollkommenheit ſo groß ſein, daß ich fortwährend im Irrthum befangen bin.

Was kann ich gegen dieſe Gründe aufbringen? Ich habe nichts ſie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an Allem, das ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtſamkeit oder Leichtſinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun iſt, ich mich ebenſo ſorgfältig hüten werde, das Unſichere als das offenbar Falſche beifällig anzunehmen.

Indeſſen, es iſt bei weitem nicht genug, dieſe Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieſelbe ſich immer von Neuem

wieder vergegenwärtigen. Denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir wieder, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man vernünftigerweise lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt.

Darum halte ich es für wichtig, so zu verfahren. Ich gebe meinem Willen die gerade entgegengesetzte Richtung auf die Gefahr hin, auch damit zu irren. Ich will vorläufig alle meine gewohnten Meinungen für vollkommen falsch und bloße Geschöpfe der Einbildung halten, bis am Ende auf beiden Seiten der Wagschale die Gewichte der Vorurtheile gleich sind, und nun keine schiefe Gewohnheit mehr mein Urtheil von der richtigen Wahrnehmung der Dinge ablenkt. Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit theoretischen Aufgaben zu thun habe.

So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger und listiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt habe, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und Alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe. Ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Ist es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügen-

geiſt die Stirn erheben, und, er ſei noch ſo mächtig und noch ſo ſchlau, er ſoll mich nicht überwältigen!

Doch iſt es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der ſich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, ſich ſcheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er ſchläft, und die wohlthätigen Traumbilder ſo lange als möglich gewähren läßt, — ſo blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorſtellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den ſanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, ſondern in den undurchdringlichen Finſterniſſen ſchon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt ſein will.

Zweite Betrachtung.

Der menschliche Geist.

Seine Natur ist leichter erkennbar als die körperliche.

Meine gestrigen Betrachtungen haben mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich mich derselben nicht mehr entschlagen kann und doch auch nicht sehe, wie sie zu lösen sind. Ich bin wie plötzlich in einen tiefen Strudel hinabgeschleudert und so in Wirbelbewegung gerathen, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen noch auf die Oberfläche emporschwimmen kann. Doch ich will mich heraus arbeiten und wieder denselben Weg versuchen, auf dem ich gestern hineingekommen bin; ich werde dabei Alles aus dem Wege schaffen, was auch nur den mindesten Zweifel zuläßt; ich will genau so handeln, als ob ich wüßte, daß es gänzlich falsch sei. Und so will ich vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, und wäre es auch nur die Gewißheit, daß es nichts Gewisses giebt. Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht.

Nun nehme ich an, daß alles, was ich sehe, falsch ist; ich glaube, daß von all den Dingen, die eine lügenhafte Erinnerung mir vergegenwärtigt, keines jemals existirt habe; ich bin ohne jeglichen Sinn; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort

ſind bloße Chimären, — was alſo ſoll noch wahr ſein? Vielleicht dieſes Eine, daß Nichts wahr iſt.

Aber giebt es denn nicht etwas von den angeführten Dingen Verſchiedenes, das zu bezweifeln ſich nicht die mindeſte Möglichkeit bietet? Iſt etwa ein Gott, oder wie ich das Weſen ſonſt nennen ſoll, der mir dieſe Gedanken hier eingiebt? Warum aber ſoll ich dies glauben, da ich doch ſelbſt wohl deren Urheber ſein kann? Alſo bin ich doch wenigſtens etwas? Aber ich habe ja erklärt, daß ich weder Sinne noch einen Körper habe. Doch halt! Wie denn? Bin ich an Körper und Sinne dergeſtalt gefeſſelt, daß ich ohne dieſelben nicht ſein kann? Ich habe ja angenommen, daß gar Nichts in der Welt iſt, kein Himmel, keine Erde, keine Geiſter, keine Körper, alſo doch wohl auch ich nicht! Im Gegentheil, nein, ich war ganz gewiß, wenn ich jene Annahme machte!

Aber da iſt ja ich weiß nicht welcher höchſt mächtige, höchſt liſtige Lügengeiſt, der mich abſichtlich fortwährend täuſcht. Wenn er mich täuſcht, ſo iſt es ja klar, daß ich auch da bin. Er täuſche mich, ſo viel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß, ſo lange ich denke, daß etwas iſt, ich ſelbſt nicht ſei. Und ſo komme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe zu dieſer Erklärung, die feſtſteht: der Satz: „ich bin, ich exiſtire", in dem Augenblick, wo ich ihn ausſpreche oder denke, iſt nothwendig wahr.

Noch aber ſehe ich nicht ein, wer ich bin, und ich muß mich wohl in Acht nehmen, voreilig etwas Anderes an meine Stelle zu ſetzen und damit wieder eine falſche Richtung zu nehmen in dem Gedanken, der nach meinem Satze der gewiſſeſte und einleuchtendſte iſt. Darum will ich von Neuem bedenken, wofür ich mein Weſen früher gehalten habe, bevor ich in alle dieſe Zweifel gerathen war, und davon will ich Alles, auch das Kleinſte, das aus den angeführten Gründen bezweifelt werden kann, abziehen, ſo daß am Ende

als genauer Reſt das allein übrig bleibt, was gewiß und unerſchütterlich feſtſteht.

Wofür alſo habe ich mich ehedem gehalten? Für einen Menſchen natürlich. Aber was iſt denn Menſch? Soll ich etwa ſagen, er iſt ein vernünftiges Thier? Ich werde mich wohl hüten, denn ich müßte ſogleich weiter fragen: was iſt Thier? was iſt vernünftig? Und ſo würde ich aus einer Frage in mehr und ſchlimmere gerathen, und ich habe nicht Zeit genug, um mit dergleichen Grübeleien meine Muße zu verſchwenden.

Vielmehr will ich nur darauf achten, was für Vorſtellungen unwillkürlich und naturgemäß ſich mir aufdrängten, ſo oft ich darüber nachdachte, was ich eigentlich ſei. Da kam mir denn unwillkürlich zuerſt die Vorſtellung, daß ich Geſicht, Hände, Arme, mit einem Worte dieſe ganze Gliedermaſchine habe, wie man ſie auch am Leichnam ſieht, und die ich mit dem Worte Körper bezeichnete. Dann kam mir die zweite Vorſtellung, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke. Alle dieſe Thätigkeiten führte ich auf die Seele zurück, aber was denn dieſe Seele nun eigentlich ſei, das blieb mir entweder verborgen oder ich bildete mir ein, ſie ſei irgend ein feiner Stoff, ich weiß nicht was für einer, wie Lufthauch oder Feuer oder Aether, und ſei in die dichteren Stoffe gleichſam hineingegoſſen. Was dagegen den Körper betrifft, ſo hatte ich nicht die mindeſten Bedenken, ſondern meinte, deſſen Weſen ganz genau zu kennen, und wenn ich daſſelbe meiner Vorſtellung gemäß zu beſchreiben verſucht hätte, ſo würde ich mich etwa ſo ausgedrückt haben: „unter Körper verſtehe ich Alles was fähig iſt, figürlich begrenzt, örtlich umſchrieben zu werden, ſeinen Raum dergeſtalt zu erfüllen, daß es von demſelben jeden anderen Körper ausſchließt, durch Gefühl, Geſicht, Gehör, Geſchmack, Geruch wahrgenommen und auf mehrfache Weiſe bewegt zu werden, nicht aus eigenem Vermögen, ſondern von Außen durch die Berührung mit einem anderen Körper.“ Denn das Vermögen, ſich ſelbſt zu be-

wegen, zu empfinden und gar zu denken, konnte meiner Meinung nach in keiner Weise zur Natur des Körpers gehören. Ja, ich war ganz erstaunt, solche Vermögen wirklich bei einigen Körpern zu finden.

Jetzt aber, wo ich annehme, irgend ein höchst mächtiger und, wenn ich so sagen darf, boshafter Lügengeist habe geflissentlich sich die Mühe gegeben, mich in Allem, so weit er konnte, zu täuschen, — wie darf ich jetzt noch behaupten, daß irgend eines und wäre es das geringste von allen eben aufgeführten Merkmalen der körperlichen Natur mir zukömmt? Ich sehe zu, denke, erwäge, finde nichts und ermüde bei der vergeblichen Wiederholung.

Und wie verhält es sich mit jenen Thätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb, wie z. B. sich ernähren oder gehen? Wenn schon mein körperliches Sein Einbildung ist, so sind auch diese Thätigkeiten bloße Einbildungen. Und das Empfinden? Auch dieses ist ja ohne Körper nicht möglich. Und im Traume meine ich, Vieles zu empfinden, was ich, wie die spätere Einsicht zeigt, nie empfunden habe. Endlich, wie steht es mit dem Denken?

Hier finde ich: das Denken ist; das Denken allein kann von meinem Wesen nicht abgetrennt werden; ich bin, ich existire: dieser Satz ist gewiß.

Aber wie weit reicht diese Gewißheit? Sie reicht so weit als mein Denken. Es könnte sein, daß mit dem Denken auch mein Sein vollständig aufhört. Es könnte sein! Jetzt lasse ich nichts gelten, als was nothwendig wahr ist. Also ich bin streng genommen ein denkendes Wesen, d. h. Geist oder Seele oder Verstand oder Vernunft; lauter Worte, die ehedem für mich nur Worte von unbekannter Bedeutung waren. Ich bin ein wirkliches Wesen, wahrhaft existirend. Aber was für ein Wesen? Ich habe es gesagt: ein denkendes.

Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener

feine den Gliedern eingehauchte Luftſtoff, nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dunſt, nicht Hauch, nichts von alle dem, was ich mir eingebildeter Weiſe vorſtelle. Ich habe ja angenommen, daß alle dieſe Dinge nicht in Wahrheit ſind. Dieſe Annahme bleibt. Trotz derſelben bin ich doch etwas.

Aber könnte es nicht etwa der Fall ſein, daß alle dieſe Dinge, von denen ich annehme, ſie ſind nicht, weil ſie mir nicht bekannt ſind, daß ſie in Wahrheit von meinem mir bekannten Weſen ſich nicht unterſcheiden? Ich weiß es nicht, ich beſtreite es nicht, ich urtheile nur von dem, was ich weiß; ich weiß, daß ich exiſtire, ich frage weiter, als was ich exiſtire, was ich bin, der ich weiß, daß ich bin? Unmöglich offenbar kann die Kenntniß einer Exiſtenz, die gewiß iſt, von ſolchen Dingen abhängen, deren Exiſtenz nicht gewiß iſt, alſo auch nicht von ſolchen Dingen, die ich durch die Einbildung geſtalte.

Dieſes Wort: „ich geſtalte“ mahnt mich an meinen Irrthum, denn in der That, ich würde geſtalten, wenn ich mir einbildete, dieſes oder jenes zu ſein. Einbilden heißt ja nichts anderes, als Form oder Bild eines körperlichen Weſens vorſtellen. Nun weiß ich ja gewiß, daß ich bin, weiß, daß möglicherweiſe alle jene Bilder und überhaupt Alles, was körperlicher Natur iſt, bloße Traumgeſtalten ſind. Und wenn ich dies weiß und nun ſage: „ich will durch die Einbildung verſuchen, mein Weſen deutlicher zu erkennen“, — iſt das nicht ebenſo ungereimt, als wenn ich ſagen wollte: „ich bin zwar ſchon erwacht und ſehe ſchon etwas, das wahrhaft iſt, aber weil ich es noch nicht hell genug ſehe, ſo will ich ſuchen wieder einzuſchlafen, damit es mir im Traume wahrer und einleuchtender erſcheine?

Und ſo erkenne ich, daß mir die Einbildungskraft gar nichts helfen kann zur Kenntniß meiner ſelbſt, daß ich von allem eingebildeten Weſen meinen Geiſt mit der größten Sorgfalt abziehen muß, damit er ſeine Natur ſelbſt ſo deutlich als möglich wahrnimmt.

Was alſo bin ich? Ein denkendes Weſen. Was iſt das? Ein Weſen, welches zweifelt, einſieht, bejaht, verneint, will, nicht will, auch einbildet und empfindet.

In der That, das iſt viel auf einmal, wenn Alles dieſes zu meinem Weſen zählen ſoll. Warum ſollte es nicht dazu zählen? Bin ich es denn nicht ſelbſt, der ich ja faſt Alles bezweifle, der ich doch etwas einſehe, der ich bejahe, daß dieſes Eine wahrhaft iſt, und verneine alles Andere, der ich mehr erkennen will, die Täuſchung nicht will, der ich unfreiwillig mir dieſes oder jenes einbilde, dieſes und jenes als von den Sinnen herkommend wahrnehme?

Selbſt zugegeben, daß ich immer ſchlafe; zugegeben, daß mein Schöpfer, ſo viel er vermag, mich fortwährend täuſcht; doch ſind alle jene Thätigkeiten ebenſo wahr, als mein eigenes Sein, doch können ſie von meinem Denken nicht unterſchieden, von mir ſelbſt nicht abgetrennt werden.

Denn daß ich bin, der ich zweifle, einſehe, will u. ſ. f., das iſt ſo offenbar und handgreiflich, daß es durch nichts in der Welt einleuchtender dargethan werden kann. Ebenſo bin ich, der ich mir dies oder jenes einbilde, und wenn auch, wie angenommen, von dem, was ich mir einbilde, in Wahrheit nichts exiſtirt, ſo exiſtirt doch in Wahrheit mein Einbilden und macht einen Theil meines Denkens. Ebenſo bin ich doch, der ich empfinde oder vermöge der Sinne körperliche Dinge wahrnehme. Ich ſehe Licht, höre Geräuſch, fühle Wärme; das Alles iſt falſch, denn ich ſchlafe. Aber daß ich zu ſehen, zu hören, warm zu werden mir einbilde, das kann nicht falſch ſein, und eben dieſes Sehen, dieſe Vorſtellung iſt eigentlich, was man innre Empfindung nennt. Und dies iſt genau genommen nichts Anderes, als denken.

Aus allen dieſen Betrachtungen beginne ich mein Weſen um vieles beſſer zu erkennen. Aber immer noch hindert mich Eines. Es ſcheint nämlich, und ich ſelbſt kann dieſen Schein kaum los

werden, daß die körperlichen Weſen, deren Bilder wir denkend geſtalten, und welche die Sinne ſelbſt ausſpähen, doch um vieles deutlicher erkannt werden, als jenes verborgene Weſen in mir, das unter keine Vorſtellung fällt. Fürwahr eine ſeltſame Sache, daß die Dinge, von denen ich ſehe, daß ſie unſicher, unbekannt, meinem Weſen fremd ſind, dennoch deutlicher erfaßt werden, als das Wahre, Bekannte, kurz als ich ſelbſt im Stande bin, mich ſelbſt zu begreifen!

Doch ich ſehe, wie ſich die Sache verhält. Mein Geiſt überläßt ſich gern dem Irrthum, und es fällt ihm ſchwer, ſich in den Grenzen der Wahrheit zu halten. Wohlan, es ſei! Laſſen wir ihm noch einmal die Zügel ſchießen, um ſie bald im richtigen Moment wieder kurz zu faſſen und ihn dann um ſo leichter zu lenken.

Betrachten wir alſo jene Dinge, die, wie die Leute meinen, von allen die deutlichſten ſind, nämlich die Körper, die wir betaſten, ſehen u. ſ. f.; zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn die allgemeinen Vorſtellungen ſind gewöhnlich ſehr unklar, ſondern einen beſtimmten Körper im einzelnen Fall, z. B. hier dieſes Wachs: ganz vor Kurzem iſt es aus der Honigſcheibe gewonnen worden, noch hat es den Honiggeſchmack nicht ganz verloren, noch enthält es etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es geſammelt worden, ſeine Farbe, Form, Größe liegen am Tage, es iſt hart, kalt, läßt ſich leicht anfaſſen, und mit dem Knöchel geſchlagen, giebt es einen Ton von ſich; kurz es hat alle Eigenſchaften, die ein Körper braucht, um ſo deutlich als möglich erkannt zu werden. Aber ſiehe da! Während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, es verliert den Reſt des Geſchmacks, der Geruch verduftet, die Farbe ändert ſich, die Form verſchwindet, die Größe wächſt, es wird flüſſig, wird heiß, läßt ſich kaum anfaſſen, giebt geſchlagen keinen Ton mehr von ſich. Bleibt es noch eben daſſelbe Wachs? Offenbar bleibt es daſſelbe, kein Menſch zweifelt daran; keiner nimmt die Sache anders. Was alſo war es denn in dem

Wachſe, das ſo deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geſchmack, Geruch, Geſicht, Gefühl, Gehör fiel, hat ſich verändert; das Wachs iſt geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs ſelbſt keineswegs eins war mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, ſondern daß es ein Körper iſt, der mir kurz vorher auf dieſe, jetzt auf eine andere Art erſcheint. Was iſt nun ſtreng genommen das, was ich ſo vorſtelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; ſehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegſames, Veränderliches! Was aber iſt dieſes Biegſame, Veränderliche? Ich ſtelle mir vor, daß dieſes Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieſer in die dreieckige umgewandelt werden kann. Iſt es dieß? Offenbar nicht. Denn ich ſehe wohl, daß ſolche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann dieſe endloſe Reihe mit keiner Vorſtellung durchlaufen, alſo kann ich dieſen Begriff mit meiner Vorſtellung nicht vollziehen.

Was iſt dieſes Ausgedehnte? Iſt etwa auch ſeine Ausdehnung ſelbſt mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüſſig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Alſo würde ich von der Natur des Wachſes unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es auch vermöge ſeiner Ausdehnung eine ſo große Mannigfaltigkeit zuläßt, daß ich mit der Faſſungskraft meiner Vorſtellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieſes Wachs hier iſt, das kann ich nicht vorſtellen, ſondern bloß denken. Ich ſage: dieſes Wachs hier, denn daß es ſich mit dem Wachs im Allgemeinen ſo verhält, iſt klarer als im einzelnen Fall.

Was aber ist dieses Wachs hier, als Object bloß des Denkens? Offenbar dasselbe, das ich sehe, fühle, vorstelle, kurz dasselbe, das ich gleich zuerst als vorhanden annahm, aber, was wohl zu bemerken ist, die Wahrnehmung desselben ist nicht das Sehen, Fühlen, Vorstellen und war es nie, obwohl es früher so schien, sondern bloß die geistige Einsicht, die entweder, wie vorher, unvollkommen und unklar, oder, wie jetzt, klar und deutlich sein kann, je nachdem ich weniger oder mehr auf seine wahren Bestandtheile achte.

Dabei verwundere ich mich wahrhaft, wie leicht doch mein Geist sich dem Irrthum zuneigt. Denn obwohl ich dies im Stillen und ohne zu reden bedenke, so bleibe ich doch gleich in den Worten stecken und werde vom Sprachgebrauche beirrt. Wir pflegen nämlich zu sagen: wir sehen das Wachs, wenn es vorhanden ist, und sagen nicht: wir urtheilen aus der Farbe oder der Figur, daß es vorhanden sei. Und so hätte ich gleich geschlossen, daß wir das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht lediglich durch die Einsicht des Geistes erkennen. Da sehe ich wie von ungefähr aus dem Fenster Menschen auf der Straße vorübergehen, und wie es nun die Gewohnheit mit sich bringt, so sage ich auch von den Menschen, wie vom Wachs: ich sehe sie. Was aber sehe ich denn außer die Hüte und Kleider, unter denen auch Puppen stecken könnten? Daß es Menschen sind, urtheile ich. Und so fasse ich, was ich mit meinen Augen zu sehen wähne, lediglich durch die Urtheilskraft meines Geistes.

Indessen ich schäme mich fast, der ich doch weiser sein will als der Haufen, daß mich die Redeweisen, welche vom Haufen herrühren, bedenklich gemacht haben. Fahren wir also in unserem Wege fort und sehen wir zu, ob ich die Natur des Wachses vollkommener und deutlicher begriff, wie ich es zuerst betrachtet und gemeint habe, dasselbe durch den äußeren Sinn oder den sogenannten gemeinen Menschenverstand, d. i. das vorstellende Vermögen, zu

erkennen oder beſſer jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt unterſucht habe, ſowohl was es iſt, als wie es erkannt wird. Die Entſcheidung der Frage hat nicht den mindeſten Zweifel. Was war denn in der erſten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte nicht ebenſo gut, ſollte man meinen, von jedem Thier wahrgenommen werden können? Aber wenn ich das Wachs von ſeinen äußeren Formen unterſcheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleichſam in ſeinem nackten Weſen betrachte, ſo iſt zwar in meinem Urtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das Ding in ſeiner Wahrheit ohne den menſchlichen Geiſt nicht begreifen.

Was ſoll ich von dieſem Geiſte oder von mir ſelbſt urtheilen, denn ich laſſe in mir nichts anderes gelten als Geiſt. Ich, der ich dieſes Wachs hier ſo deutlich zu erkennen meine, ich ſollte nicht mich ſelbſt nicht blos bei weitem wahrer und gewiſſer, ſondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es ſehe, ſo erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls exiſtire, weil ich es ſehe. Es iſt möglich, daß was ich ſehe gar nicht Wachs iſt. Es iſt möglich, daß ich nicht einmal Augen habe, mit denen ſich ſehen läßt. Aber ſchlechterdings nothwendig iſt, wenn ich ſehe, oder (was mir daſſelbe bedeutet) zu ſehen denke, daß ich, der ich es denke, bin. Ebenſo wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es berühre, folgt daſſelbe als vorher, nämlich daß ich exiſtire. Und genau daſſelbe folgt, wenn ich aus meinem Vorſtellen oder aus ſonſt einer anderen Urſache ſchließe. Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben daſſelbe gilt von allen übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erſchien die Vorſtellung des Wachſes deutlicher, wenn ſie ſich nicht blos von Seiten eines Sinnes, wie des Geſichts oder des Gefühls, ſondern von vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher alſo muß ich mich ſelbſt erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachſes oder irgend eines anderen Körpers keine Vorſtellungsarten helfen können, ohne

daß ſie alle zugleich die Natur meines Geiſtes noch ſchlagender beweiſen? Und außerdem iſt im Geiſte ſelbſt ſo Vieles, woraus die Kenntniß deſſelben deutlicher gemacht werden kann, daß alle jene aus dem Körper geſchöpften Beweisgründe kaum noch der Rede werth ſind.

So bin ich denn endlich im Laufe meiner Betrachtung dahin gekommen, wo ich ſein wollte. Es iſt mir jetzt klar, daß auch die Körper ſelbſt nicht eigentlich von den Sinnen, auch nicht von der Einbildungskraft, ſondern bloß vom Denken wahrgenommen werden; daß ich ſie wahrnehme, nicht weil ich ſie betaſte oder ſehe, ſondern weil ich ſie denke. Alſo erkenne ich, daß nichts leichter, nichts einleuchtender von mir wahrgenommen werden kann, als mein Geiſt. Aber die Gewohnheit einer eingewurzelten Vorſtellungsweiſe läßt ſich ſo leicht nicht ablegen. Darum will ich an dieſem Punkte Halt machen und meine Betrachtung eine Weile wirken laſſen, um dieſe neue Erkenntniß meinem Gedächtniß tiefer einzuprägen.

Dritte Betrachtung.

Das Daſein Gottes.

Nun wohl! Ich will mir die Augen ſchließen, die Ohren verſtopfen, alle Sinne fernhalten, ſogar die Bilder der körperlichen Dinge aus meinem Denken vertilgen oder, da dies kaum möglich iſt, ſie wenigſtens als leer und trügeriſch für nichts achten; ich will nur mit mir ſelbſt verkehren, tiefer in mich ſelbſt hineinblicken und auf dieſem Wege verſuchen, mir ſelbſt allmälig bekannter und vertrauter zu werden.

Ich bin ein Weſen, welches denkt, d. h. zweifelt, bejaht, verneint, Weniges einſieht, Vieles nicht weiß, will, nicht will, auch vorſtellt und empfindet. Denn, wie ich ſchon oben bemerkt habe, es könnte ſein, daß was ich empfinde oder vorſtelle vielleicht außer mir gar nicht iſt. Wie dem auch ſei, ſo bin ich doch vollkommen gewiß, daß dieſe Denkweiſen, die ich Sinne oder Vorſtellungen nenne, ſofern ſie eben nur Denkweiſen ſind, wirklich in mir ſtattfinden.

Mit dieſen paar Worten habe ich Alles aufgezählt, das ich weiß, Alles wenigſtens, von dem ich bis jetzt weiß, daß ich es weiß.

Nun will ich mich noch ſorgfältiger umſehen, ob ich vielleicht noch Anderes in mir finde, worauf ich bis jetzt keine Rückſicht genommen.

Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Weſen bin. Alſo weiß ich wohl auch, was dazu erforderlich iſt, um irgend einer Sache gewiß zu ſein? In dieſer erſten Erkenntniß iſt nichts weiter enthalten, als eine klare und deutliche Vorſtellung deſſen, was ich bejahe. Wenn nun eine ſolche Vorſtellung in irgend einem Falle falſch ſein könnte, ſo würde ſie offenbar nicht hinreichen, um mir in dieſem Falle die Wahrheit gewiß zu machen. Alſo iſt es klar, daß ich Folgendes als allgemeine Regel feſtſetzen darf: was ich ganz klar und deutlich einſehe, das iſt wahr.

Ich habe ja aber früher Vieles als ganz ſichere und offenbare Wahrheit gelten laſſen, das ich ſpäter als unſicher befunden habe. Was waren denn das für Dinge? Nun Erde, Himmel, Geſtirne, und was ich noch weiter mit den Sinnen ergriff. Was aber erkannte ich von dieſen Dingen deutlich? Daß die Vorſtellungen oder Gedanken derſelben meinem Geiſte vorſchwebten. Nun! ich leugne auch jetzt nicht, daß dieſe Vorſtellungen in mir ſtattfinden. Aber es war noch etwas Anderes, das ich bejahte und aus Glaubensgewohnheit deutlich wahrzunehmen meinte, in der That aber nicht wahrnahm, nämlich, daß es Dinge außer mir gäbe, von denen jene Vorſtellungen herrührten, und denen die letzteren ganz ähnlich wären. Und dieß war der Punkt, in dem ich entweder irrte oder, wenn ich recht hatte, **doch nicht wiſſen konnte, daß ich Recht hatte.**

Wie aber verhält es ſich mit den arithmetiſchen oder geometriſchen Objecten? Wenn ich einen ganz einfachen und leichten Satz betrachte, wie z. B. der Satz $2 + 3 = 5$ und andere der Art, ſo ſehe ich dieſelben doch klar genug ein, um ſagen zu dürfen: ſie ſind wahr. Ich habe aber auch ſpäter dieſe Sätze nur deßhalb in Frage geſtellt, weil mir der Gedanke kam, ein Gott habe vielleicht mich von Natur ſo geſchaffen, daß ich auch in den handgreiflichſten Dingen mich täuſchen ſollte.

So oft dieſe vorgefaßte Meinung von der göttlichen Allmacht mir aufſtößt, muß ich allerdings bekennen, daß es dieſem Gotte leicht iſt, den Irrthum über mich zu verhängen, auch in ſolchen Dingen, die ich mit den Augen des Geiſtes auf das deutlichſte anzuſchauen meine. So oft ich mich dagegen zu den Dingen ſelbſt hinwende, die ich deutlich wahrzunehmen meine, ſo werde ich von dieſer Vorſtellung ganz hingenommen, und unwillkürlich muß ich ausrufen: „täuſche mich, wer kann! Eines kann er doch nie zu Stande bringen, daß ich nichts bin, ſo lange ich denke, daß ich etwas bin, oder daß es irgendwann wahr iſt, ich ſei nie dageweſen, da es doch in dieſem Augenblick wahr iſt, daß ich da bin; oder auch, daß 2 und 3 zuſammen mehr oder weniger als 5 ſind, und dem ähnliches, worin ich ja gleich den handgreiflichen Widerſpruch erkenne.

Nun habe ich wahrlich gar keinen Grund, der mich zu der Meinung veranlaſſen könnte, irgend welcher Gott ſpiele den Lügengeiſt; ja noch weiß ich nicht einmal, ob es überhaupt einen Gott giebt. Darum iſt der ſo begründete Zweifel wirklich ſehr fein und ſo zu ſagen metaphyſiſch.

Um aber auch dieſen Zweifel aufzuheben, ſo muß ich doch gleich bei der erſten Gelegenheit unterſuchen, ob ein Gott iſt, und wenn er iſt, ob er ein Lügengeiſt ſein kann? Denn ſo lange ich in dieſer Sache im Ungewiſſen bin, kann ich, wie es ſcheint, in keiner anderen Sache zur Gewißheit kommen.

Doch zunächſt fordert der geordnete Gang der Unterſuchung, daß ich meine Gedanken in gewiſſe Claſſen eintheile und unterſuche, in was für einer Art von Gedanken Wahrheit oder Irrthum eigentlich beſteht.

Eine Claſſe derſelben ſind gleichſam Bilder von Dingen, und dieſen kommt eigentlich allein der Name Vorſtellung (Idee) zu, wie z. B. wenn ich Menſch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott

vorſtelle. Außerdem giebt es noch andere Gedanken, die andere Formen haben, wie z. B. die Vorſtellungen: „ich will, ich fürchte mich, ich bejahe oder verneine u. ſ. f.“ Hier ergreife ich zwar immer auch ein Ding als das Subject jener inneren Thätigkeiten, aber ich denke noch etwas mehr als bloß die Idee des Dinges. Von dieſen Vorſtellungen werden die einen *Willensäußerungen* oder Gemüthserregungen, die anderen *Urtheile* genannt.

Was nun die *Ideen* betrifft, wenn ich ſie bloß für ſich betrachte und auf gar nichts anderes beziehe, ſo können ſie eigentlich nicht falſch ſein. Denn ob ich nun Ziege oder Chimäre vorſtelle, es iſt ebenſo wahr, daß ich die eine als die andere vorſtelle.

Ebenſo kann auch im *Willen* oder in den Gemüthsbewegungen kein Irrthum vorkommen. Denn ſo verkehrt, ja ſo unmöglich immerhin ſein mag, was ich wünſche, ſo iſt doch deßhalb keineswegs unwahr, *daß ich es wünſche*. Mithin bleiben nur die *Urtheile* übrig als der einzige Schauplatz, auf dem man ſich vor dem Irrthum in Acht nehmen muß. Hier nun iſt der hauptſächliche und häufigſte Irrthum, daß man urtheilt, *die Vorſtellungen in uns ſeien außer uns befindlichen Dingen ähnlich oder conform*. Wenn ich die Ideen bloß als *Denkweiſen* betrachtete und ſie auf nichts Anderes bezöge, ſo könnten ſie mir nie irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Unter dieſen Ideen ſind, wie es ſcheint, die einen angeboren, die anderen von Außen gekommen, noch andere von mir ſelbſt gemacht. Begriffe z. B. wie Ding, Wahrheit, Denken, kann ich nur aus meinem urſprünglichen Weſen geſchöpft haben. Dagegen wenn ich Geräuſch höre, Sonne ſehe, Feuer fühle, ſo habe ich bis jetzt gemeint, daß dieſe Vorſtellungen von gewiſſen außer mir befindlichen Dingen herrühren. Endlich Vorſtellungen, wie Sirenen, Hippogryphen und was dergleichen mehr iſt, habe ich ſelbſt zuſammengeſetzt und gebildet.

Ich kann auch meinen, daß die Ideen ſämmtlich von Außen kommen oder ſämmtlich angeboren oder ſämmtlich gemacht ſind, denn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Urſprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorſtellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt anſehe? Welcher Grund mich bewegt, ſie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur ſelbſt, wie es ſcheint, hat mich dazu angewieſen. Außerdem erfahre ich, daß dieſe Vorſtellungen nicht von meinem Willen und alſo nicht von mir ſelbſt abhängen, denn oft kommen ſie mir ſogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß dieſe Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Weſen, das von mir ganz verſchieden iſt, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich ſitze, und nichts iſt leichter, als zu meinen, daß jenes Weſen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen laſſe. Nun will ich ſehen, ob dieſe Gründe probehaltig ſind.

Wenn ich hier ſage: „ich bin von Natur dazu angewieſen", ſo meine ich nur, daß ein gewiſſer unwillkürlicher Naturtrieb mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erſcheint. Das ſind zwei ſehr verſchiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft ſein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich ſo als jenem natürlichen Lichte Glauben ſchenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieſes bezeugt zu widerlegen.

Was aber die Naturtriebe betrifft, ſo weiß ich ſchon lange, daß ſie mich, als es ſich darum handelte, das Beſte zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich ſehe nicht ein, warum ich dieſen Trieben in irgend einer anderen Sache beſſeres Vertrauen ſchenken ſoll.

Wenn alſo auch jene Ideen von meinem Willen gar nicht abhängen, ſo iſt deßhalb noch lange nicht ausgemacht, daß ſie nothwendig von Dingen außer mir herrühren. Wie nämlich jene Triebe, von denen ich eben ſprach, obgleich ſie in mir ſind, doch von meinem Willen verſchieden zu ſein ſcheinen, ſo kann es ja vielleicht ein noch unbekanntes Vermögen in mir geben, das jene Ideen hervorbringt, wie es ſich auch bis jetzt immer gezeigt hat, daß ſie, während ich ſchlafe, ohne alle Beihülfe äußerer Dinge ſich in mir geſtalten.

Endlich, ſelbſt wenn ſie von äußeren Dingen herrührten, ſo folgt ja daraus noch nicht, daß ſie jenen Dingen ähnlich ſein müſſen, im Gegentheil in vielen Fällen meine ich, einen großen Unterſchied angetroffen zu haben. So z. B. finde ich in mir zwei verſchiedene Vorſtellungen der Sonne, die eine iſt *ſinnlicher* Natur und gehört ganz beſonders zu den vermeintlich von Außen gekommenen Ideen, — durch dieſe Vorſtellung erſcheint mir die Sonne ſehr klein, — die andere iſt aus der *Aſtronomie* entlehnt, d. h. entweder aus gewiſſen angebornen Begriffen erſchloſſen oder auf irgend eine andere Weiſe von mir gebildet, — durch dieſe Vorſtellung zeigt ſich die Sonne als um ein gut Theil größer als die Erde. Beide Vorſtellungen können der außer mir befindlichen Sonne nicht ähnlich ſein, am unähnlichſten aber offenbar die erſte, die, wie es ſchien, unmittelbar von der Sonne ſelbſt herkam.

Dies Alles beweiſt zur Genüge, daß ich bisher nicht aus einem wohlbegründeten Urtheil, ſondern bediglich aus blindem Triebe an gewiſſe von mir verſchiedene Dinge geglaubt habe, die ihre Vorſtellungen oder Bilder durch die Sinnesorgane oder ſonſt wie in mich eingehen ließen. Indeſſen giebt es noch einen anderen Weg, um zu prüfen, ob von den Dingen, deren Vorſtellungen in mir ſind, welche außer mir exiſtiren. Sofern nämlich jene Ideen bloß gewiſſe Denkweiſen ſind, finde ich unter ihnen keine Ungleichheit und

ſie ſcheinen ſämmtlich auf dieſelbe Art aus mir hervorzugehen. Sofern aber die eine dieſes Ding, die andere jenes vorſtellt, ſind ſie offenbar unter einander ſehr verſchieden. Offenbar ſind jene Ideen, welche mir ſelbſtändige Weſen (Subſtanzen) vorſtellen, von größerem Werth und enthalten ſozuſagen mehr vorgeſtellte Realität in ſich, als ſolche, die nur Daſeinsweiſen oder zufällige Beſchaffenheiten vorſtellen. Und wiederum enthält die Idee, durch welche ich ein höchſtes göttliches Weſen als ewig, unendlich, allwiſſend, allmächtig und als den Schöpfer aller Dinge außer mir denke, offenbar mehr vorgeſtellte Realität in ſich, als die Idee, durch welche endliche Subſtanzen vorgeſtellt werden. Nun zeigt die natürliche Vernunft ganz einleuchtend, daß in der hervorbringenden Geſammturſache mindeſtens ebenſoviel Realität enthalten ſein müſſe, als in deren Wirkung. Denn woher anders kann denn die Wirkung ihren realen Inhalt nehmen als von der Urſache? Und wie ſoll die Urſache ihr dieſe Realität geben, wenn ſie nicht ſelbſt dieſe Realität hat?

Hieraus aber folgt, daß nie Etwas aus Nichts werden kann, und ebenſowenig das Vollkommene (d. h. was mehr Realität in ſich enthält) aus dem weniger Vollkommenen. Und dieſe augenſcheinliche Wahrheit gilt nicht blos von ſolchen Wirkungen, deren Realität thatſächlich oder förmlich exiſtirt, ſondern auch von den Ideen, in denen die objective Realität nur vorgeſtellt wird. So kann z. B. ein Stein, der vorher nicht vorhanden war, nur dann entſtehen, wenn er von etwas hervorgebracht wird, das entweder ebenſoviel oder mehr in ſich enthält, als im Stein geſetzt wird. So kann etwas, das vorher nicht warm war, erwärmt werden nur von einem Weſen, das in Rückſicht auf ſeine Realität mindeſtens ebenſo vollkommen iſt als die Wärme, und ſo in allen übrigen Fällen. Aber auch die Idee der Wärme oder des Steins kann in mir nur bewirkt ſein durch eine Urſache, die zum wenigſten genau ebenſoviel Realität enthält, als welche ich in der Wärme

oder im Stein begreife. Denn obgleich jene Urſache von ihrer thatſächlichen oder förmlichen Realität nichts in meine Vorſtellung gleichſam ergießt, ſo darf ſie doch deßhalb nicht für weniger real gelten, ſondern die Natur der Vorſtellung iſt ſo beſchaffen, daß ſie keinen anderen Gehalt aus ſich hervorbringen kann, als welchen ſie von meinem Denken entlehnt, ſie iſt ja nur eine Weiſe des Denkens.

Dieſe Idee enthält eine ſolche vorgeſtellte Realität, ſie enthält keine andere: alſo muß ſie offenbar dieſelbe von einer Urſache haben, die zum wenigſten ebenſoviel wirkliche Realität enthält, als jene ſelbſt vorgeſtellte. Setzen wir nämlich den Fall, daß in der Idee ſich etwas findet, das in der Urſache nicht war, ſo hat ſie ja dieſes etwas von Nichts. Mag nun aber auch jene Daſeinsweiſe, wodurch ein Ding im Verſtande durch deſſen Idee vorgeſtellt wird, noch ſo unvollkommen ſein, ſo iſt dieſelbe doch fürwahr nicht gleich Nichts, und kann daher auch nicht von Nichts herrühren.

Auch darf ich nicht meinen: wenn die Realität, die ich in meinen Ideen betrachte, nur vorgeſtellt iſt, ſo brauche eben dieſe Realität auch in den Urſachen jener Ideen nicht wirklich zu ſein, ſondern es reiche hin, wenn ſie hier auch nur auf vorgeſtellte Weiſe vorhanden ſei. Den Ideen entſpricht ihrer Natur nach die objective (vorgeſtellte) Daſeinsweiſe; ebenſo entſpricht den Urſachen der Ideen ihrer Natur nach die wirkliche Daſeinsweiſe, wenigſtens den erſten und hauptſächlichen Urſachen. Und wenn auch etwa eine Idee aus einer anderen entſtehen kann, ſo giebt es doch hier keine Reihe ins Endloſe, ſondern am Ende muß man zu einer erſten Idee gelangen, deren Urſache gleichſam das Original iſt, das alle Realität wirklich enthält, die in der Idee nur in Weiſe der Vorſtellung ſich findet. So ſehe ich im Lichte der natürlichen Vernunft, daß in mir die Ideen wie eine Art von Bilder ſind, die von der Vollkommenheit ihrer Urbilder zwar abweichen,

aber niemals etwas Größeres und Vollkommneres enthalten können*).

---

*) Die Ausdrücke, welche Descartes hier braucht zur festen Bezeichnung seiner Grundbegriffe, sind aus der scholastisch-aristotelischen Schulsprache entlehnt. Ich will diese Formeln erklären, damit die Uebersetzung nichts Undeutliches behält. Das Wirkliche ist entweder Ding oder Beschaffenheit des Dinges. Das Ding als Träger der Beschaffenheiten heißt substantia. Die Beschaffenheit ist ein so oder anders beschaffenes Dasein, also eine Weise des Daseins. Als solche heißt sie modus, auch modus essendi. Die Beschaffenheit ist etwas, das dem Dinge zukömmt. Als solches heißt sie accidens. Mithin besteht das Wirkliche oder die Realität in Substanzen und Accidenzen (modi). Offenbar enthalten die Substanzen mehr Realität als die Modi. Nun ist die Realität entweder bloß vorgestellt oder zugleich etwas Thatsächliches außer der Vorstellung. Das thatsächliche Dasein ist nach Aristoteles das sich verwirklichende, d. h. thätige (energische) Sein. Wirken ist aber bei Aristoteles so viel als gestalten, formen, die Form hervorbringen. Was vorgestellt wird, ist Object. Was thatsächlich existirt, ist thätig, in seiner Form ausgeprägt, also förmlich. Daher nennt Descartes die vorgestellte Realität realitas objectiva, die thatsächliche realitas actualis sive formalis (auch bloß formalis). Die Worte „objectiv" und „formal" werden also in einem anderen Sinne gebraucht, als gewöhnlich heutzutage. Uns bedeutet gewöhnlich objectiv was außer der Vorstellung ist. Doch ist es klar, daß erst die Vorstellung etwas objectiv macht. Insofern ist Descartes' Ausdrucksweise richtiger und genauer. Die Vorstellung einer Substanz enthält daher mehr objective Realität als die eines Accidens. Die Beschaffenheit oder Daseinsweise als vorgestellte = modus essendi objectivus, als thatsächliche = modus essendi formalis. Das wirklich (thatsächliche) Dasein ist das förmliche. Die Ursache desselben offenbar die erzeugende Formthätigkeit = causa formalis. Diese Formthätigkeit kann nur diese Form verwirklichen, d. h. dieses Dasein erzeugen. Mehr als in der Wirkung, ist in dieser Ursache nicht enthalten. Daher causa formalis diejenige Ursache, welche denselben Inhalt dem Vermögen nach enthält, der in der Wirkung förmlich gesetzt wird. Enthält dagegen die Ursache mehr Realität als die Wirkung, so überragt sie die letztere und heißt daher causa eminens. Weniger Realität kann sie in keinem Fall haben. Also ist jede

Und je länger und sorgfältiger ich Alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich, daß es wahr ist. Aber was läßt sich nun daraus schließen?

Wenn in einer von meinen Ideen eine Realität vorgestellt ist, so groß, daß ich gewiß bin, in mir könne diese Realität weder „formaliter" noch „eminenter" enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee sein, so folgt hieraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen, das jene Ideen verursacht, existire. Wenn aber eine solche Idee in mir sich nicht findet, so giebt es keinen Grund, der mir die Existenz eines von mir verschiedenen Wesens beweisen könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu diesem Augenblick nichts Anderes finden können.

Nun ist unter meinen Ideen außer der, die mir mein eigenes Sein darthut, und die an dieser Stelle nicht in Frage kömmt, eine andere, die Gott, — eine zweite Classe, die körperliche und seelenlose Wesen, eine dritte, die Engel, eine vierte die Thiere, und zuletzt solche, die andere Menschen meines Gleichen vorstellen.

Was die Ideen von anderen Menschen, Thieren und Engeln betrifft, so sehe ich leicht, daß sie aus den Ideen sich bilden lassen, die ich von mir selbst, von den Körpern und von Gott habe, auch wenn außer mir weder Menschen noch Thiere noch Engel in der Welt wären.

Was aber die Ideen der Körper betrifft, so hätten sie recht wohl wegen ihrer Realität aus mir selbst hervorgehen können. Denn wenn ich diesen Ideen auf den Grund sehe und sie einzeln untersuche, so wie ich es gestern mit der Idee des Wachses gehalten

---

Ursache entweder formalis oder eminens. In jeder Ursache ist die Wirkung dem Vermögen nach enthalten. In der causa formalis ist sie „formaliter", in der c. eminens „eminenter" enthalten.

habe, ſo bemerke ich, daß ſich nur ſehr wenig findet, was ich in ihnen klar und deutlich wahrnehme, nämlich die Größe oder die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, die aus der Begrenzung der Ausdehnung hervorgeht, die Lage, welche die verſchiedenen Geſtalten gegen einander einnehmen, und die Bewegung oder die Ortsveränderung; dazu füge ich noch Subſtanz, Dauer und Zahl; alles Uebrige aber, wie Licht und Farbe, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme und Kälte und die anderen fühlbaren Beſchaffenheiten denke ich nur ſehr unklar und dunkel, ſo daß ich nicht einmal weiß, ob ſie wahr oder falſch ſind, d. h. ob die Ideen, die ich davon habe, Ideen von Dingen oder Nichtdingen ſind. Denn obgleich, wie ich kurz vorher bemerkt habe, die eigentlich ſo genannte und förmliche Täuſchung nur in Urtheilen ſtattfinden kann, ſo giebt es doch auch in den Ideen eine Art materieller Täuſchung, wenn ſie nämlich ein Nichtding als Ding vorſtellen. So ſind z. B. die Ideen, die ich von Wärme und Kälte habe, ſo wenig klar und deutlich, daß ich von ihnen nicht erfahren kann, ob die Kälte nur die Abweſenheit der Wärme oder die Wärme Abweſenheit der Kälte iſt, ob beide reale Beſchaffenheiten ſind, oder keine von beiden. Alle Ideen müſſen Etwas vorſtellen. Iſt es alſo wahr, daß die Kälte bloß die Abweſenheit der Wärme iſt, ſo heißt die Idee, die mir die Kälte als etwas Reales und Poſitives vorſtellt, mit Recht falſch, und ſo in den übrigen Fällen.

Mithin iſt es gar nicht nöthig, daß ich dieſen Ideen einen von mir verſchiedenen Urheber zuſchreibe. Sind ſie nämlich falſch, d. h. ſtellen ſie keine Dinge vor, ſo iſt es klar, daß auch ihre Urſache nichtig iſt, d. h. daß ſie nur aus dem Mangel und der Unvollkommenheit meiner Natur hervorgehen. Sind ſie aber wahr, ſo bieten ſie doch ſo wenig Realität dar, daß ich dieſe Realität kaum von dem Nichtdinge unterſcheiden kann. Alſo ſehe ich nicht, warum ich nicht hätte ihre Urſache ſein können. Was aber in

den Ideen der Körper klar und deutlich ist, davon läßt sich Einiges aus der Idee meines eigenen Wesens entlehnen, wie z. B. Substanz, Dauer, Zahl und anderes der Art. Der Stein ist eine Substanz oder ein Ding, das im Stande ist, selbständig zu existiren. Ich bin ebenfalls eine Substanz. Nun bin ich freilich ein denkendes und nicht ausgedehntes, der Stein dagegen ein ausgedehntes und nicht denkendes Wesen; mithin ist zwischen beiden Begriffen die größte Verschiedenheit, aber in dem Begriff Substanz stimmen sie doch überein. Wenn ich mir denke, daß ich jetzt bin und auch vorher schon eine Zeitlang war, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, so gewinne ich ja die Ideen Dauer und Zahl, die sich nun auf andere Dinge übertragen lassen. Alles Uebrige aber, das als Bedingung zu den Ideen der Körper gehört, wie Ausdehnung, Figur, Ort, Bewegung, das alles ist zwar in mir als einem blos denkenden Wesen nicht förmlich enthalten, aber alle diese Dinge sind ja nur gewisse Daseinsweisen einer Substanz, ich aber bin Substanz selbst: warum also sollte in mir nicht sogar mehr Realität enthalten sein, als in jenen?

Demnach bleibt allein die Idee Gottes übrig als die einzige, die in Erwägung kommt: ob sie etwas enthält, das aus meinem Wesen nicht hat hervorgehen können?

Unter dem Namen Gottes begreife ich ein selbständiges Wesen, unendlich, unabhängig, allwissend, allmächtig, von dem ich und überhaupt Alles, das existirt, geschaffen ist. Dieser Begriff ist ein solcher, daß, je genauer ich ihn ins Auge fasse, ich um so deutlicher sehe, er habe von mir allein nicht können hervorgebracht werden.

Und so erhellt aus dem oben Gesagten: Gott existirt nothwendig. Obgleich nämlich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich ja selbst Substanz bin, so würde doch, da ich ein endliches Wesen bin, die Idee einer unendlichen Substanz nur aus einer in Wirklichkeit unendlichen Substanz hervorgehen können.

Auch darf ich nicht meinen, daß ich das Unendliche nicht durch eine poſitive Idee, ſondern bloß durch Verneinung des Endlichen wahrnehme, wie etwa Ruhe und Dunkel durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts. Im Gegentheil, ich begreife ja ganz deutlich, daß in der unendlichen Subſtanz mehr Realität enthalten iſt als in der endlichen, und daß mithin der Begriff des Unendlichen in mir eigentlich dem Begriff des Endlichen vorhergeht und zu Grunde liegt, d. h. daß der Begriff Gottes urſprünglicher iſt als der Begriff meines eigenen Selbſts. Denn wie ſollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne?

Auch wende man nicht ein, daß dieſe Idee Gottes vielleicht materiell falſch ſei und deßhalb völlig grundlos ſein könne, wie ich es kurz vorher von den Ideen der Wärme und Kälte und ähnlichen bemerkt habe. Hier verhält es ſich gerade entgegengeſetzt. Die Idee Gottes iſt vollkommen klar und deutlich und enthält mehr vorgeſtellte Realität, als irgend eine andere. Keine mithin iſt an und für ſich wahrer; bei keiner iſt man weniger der Gefahr ausgeſetzt, ſich zu täuſchen.

Alſo es iſt, ſage ich, dieſe Idee des vollkommenſten und unendlichen Weſens ganz wahr.

Selbſt wenn man ſich etwa einbilden könnte, ein ſolches Weſen exiſtire nicht, ſo kann man ſich doch nicht einbilden, daß die Idee deſſelben ohne realen Inhalt ſei, wie etwa nach unſerer obigen Erklärung die Idee der Kälte. Die Idee Gottes iſt ganz klar und deutlich. Denn in ihr iſt Alles enthalten, deſſen Realität, Wahrheit, Vollkommenheit ich klar und deutlich wahrnehme.

Und der Begriff des Unendlichen wird dadurch nicht gehindert, daß etwa in Gott noch zahlloſe andere Weſen ſind, die ich nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu ahnen im Stande bin, denn

es liegt in der Natur des Unendlichen, daß es von mir, der ich endlich bin, nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann. Es ist genug, daß ich eben diese Einsicht habe, und so urtheile: Alles, was ich klar erkenne, Alles, von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit in sich trägt, und vielleicht noch zahllose andere Wesen, von denen ich nichts weiß, sind in Gott entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten. Diese Einsicht genügt, damit die Idee, die ich von Gott habe, unter allen Ideen die in mir sind, die wahrste, klarste, deutlichste sei.

Aber vielleicht bin ich weit Mehr, als ich selbst weiß; vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, gewissermaßen dem Vermögen nach in mir enthalten, auch wenn sie sich noch nicht zeigen und noch nicht zur Thätigkeit gelangt sind; ich erfahre ja, daß sich meine Erkenntniß allmälig vermehrt, ich sehe nicht, warum sie sich nicht ins Unendliche vermehren sollte, und wenn sie nun so wächst, warum ich kraft derselben nicht alle übrige Vollkommenheiten Gottes erreichen könnte; endlich warum das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht hinreichen sollte, um die Idee derselben hervorzubringen?

Vielmehr verhält sich in allen Punkten die Sache ganz anders. Gesetzt zunächst, es sei wahr, daß meine Erkenntniß immer mehr zunimmt, daß vieles in mir dem Vermögen nach ist, das noch nicht thätig geworden, so läßt sich doch davon nichts auf die Idee Gottes beziehen. In dieser Idee ist nämlich gar nichts blos potentiell. Ist ja doch die wachsende Vollkommenheit selbst das sicherste Zeichen der vorhandenen Unvollkommenheit!

Weiter aber, selbst wenn meine Erkenntniß immer mehr und mehr zunimmt, so ist doch ganz unbegreiflich, wie sie deßhalb jemals wahrhaft unendlich werden soll; sie kann ja niemals zu einem Punkte gelangen, wo sie nicht mehr fähig wäre, zu wachsen. Von Gott aber urtheile ich, er sei wahrhaft unendlich, so daß seiner Vollkommenheit sich nichts hinzufügen läßt. Endlich sehe ich ein,

daß der objective Inhalt der Idee nicht von etwas Potentiellem erzeugt ſein kann, — denn dieſes iſt genau zu reden nichts —, ſondern nur von etwas Thätigem und Wirklichem.

Alle dieſe Begriffe, wenn ich genau auf ſie achte, ſind im Lichte der natürlichen Vernunft mit Händen zu greifen. Wenn ich weniger genau achtgebe und die Bilder der ſinnlichen Dinge den Scharfblick des Geiſtes verdunkeln, dann vergeſſe ich leicht, warum die Idee eines vollkommneren Weſens, als ich, nothwendig von einem Weſen herrühren muß, das in Wahrheit vollkommner iſt. Deßhalb will ich noch die Frage aufwerfen, *ob ich wohl im Beſitze jener Idee ſein könnte, wenn kein ſolches Weſen exiſtirte?*

Woher dann wäre ich? Etwa von mir ſelbſt oder meinen Eltern oder von irgend welchen anderen Weſen, die unvollkommner ſind als Gott. Denn ein vollkommneres oder eben ſo vollkommnes Weſen, als er, kann weder gedacht noch gedichtet werden.

Wäre ich aus *mir ſelbſt*, ſo würde ich keinen Zweifel, keinen Wunſch, keinen Mangel haben, denn ich würde alle Vollkommenheiten, die ich irgendwie vorſtelle, mir gegeben haben, und ich würde alſo ſelbſt Gott ſein. Denn ich kann doch nicht glauben, daß etwa ſchwieriger zu erwerben ſei, was mir fehlt, als was ich bereits habe. Im Gegentheil! Es war offenbar weit ſchwieriger, daß ich, ein denkendes Weſen, aus dem Nichts hervorging, als daß ich die Erkenntniß einer Menge unbekannter Dinge erwerbe, da ja dieſe Erkenntniß nur Accidenzen des denkenden Weſens ſind. Gewiß, wenn ich jene größere Sache, nämlich die denkende Exiſtenz, von mir ſelbſt empfangen hätte, ſo würde ich doch das, was leichter zu haben iſt, mir nicht vorenthalten haben und ebenſowenig die anderen Vollkommenheiten, die ich in der Idee Gottes erblicke, denn keine davon erſcheint mir an ſich unmöglich; wären aber einige unmöglich, ſo würden ſie mir auch ſo ſcheinen. Denn ich

würde, da ich alles Uebrige von mir ſelbſt empfangen, an dieſem Punkte die Schranke meines Vermögens erfahren.

Gegen die Macht dieſer Gründe kann jene Annahme nicht aufkommen, daß ich, wie ich jetzt bin, von jeher dageweſen ſei, als ob nun ſelbſtverſtändlich nach keinem Urheber meiner Exiſtenz weiter zu fragen ſei. Alle Lebenszeit läßt ſich in zahlloſe Theile theilen, von denen die einzelnen von den übrigen in keiner Weiſe abhängen. Alſo daraus, daß ich kurz vorher war, folgt nicht, daß ich jetzt ſein muß, es müßte mich denn irgend eine Urſache bis zu dieſem Augenblick gleichſam wieder ſchaffen, d. h. erhalten. Wenn man ſich überlegt, was Dauer iſt, ſo leuchtet ein: um irgend ein Weſen in den einzelnen Momenten ſeiner Dauer zu erhalten, dazu gehört vollkommen dieſelbe Kraft und Thätigkeit als nöthig wäre, um es, wenn es noch nicht exiſtirte, ganz von neuem zu ſchaffen. Mithin unterſcheidet ſich die Erhaltung nur durch die Art und Weiſe von der Schöpfung: das iſt einer der Sätze, die aus Gründen der natürlichen Vernunft vollkommen einleuchten.

Und nun muß ich mich ſelbſt fragen, ob ich wohl im Stande bin zu machen, daß ich, was ich jetzt bin, auch noch in der nächſten Zukunft ſein werde. Ich bin nichts als ein denkendes Weſen; wenigſtens reden wir jetzt blos von dieſer Seite meines Selbſts, wonach ich ein denkendes Weſen bin. Mithin müßte ich, wenn eine ſolche Macht in mir wäre, mir derſelben bewußt ſein, aber ich weiß vielmehr, daß ich keine ſolche Macht habe. Und ſo erkenne ich auf das deutlichſte, daß ich von einem anderen von mir verſchiedenen Weſen abhänge

Indeſſen iſt jenes Weſen vielleicht nicht Gott, und ich bin entweder von meinen Eltern oder von anderen geringeren Urſachen als Gott hervorgebracht. Aber, wie ich ſchon oben geſagt habe, es muß in der Urſache mindeſtens ebenſoviel enthalten ſein, als in der Wirkung. Nun bin ich ein denkendes Weſen und habe in mir

eine Idee Gottes als meines Urhebers. Deßhalb muß offenbar meine Urſache ebenfalls ein denkendes Weſen ſein und ebenfalls eine Idee von allen Vollkommenheiten haben, die ich Gott zuſchreibe. Nun kann in Betreff dieſer Urſache weiter gefragt werden, ob ſie aus ſich oder aus einer anderen Urſache iſt. Im erſten Fall iſt ſie, wie aus den früheren Erklärungen erhellt, ſelbſt Gott. Denn hat ſie die Macht durch ſich zu exiſtiren, ſo hat ſie ohne Zweifel auch die Macht, alle Vollkommenheiten thatſächlich zu beſitzen, deren Idee ſie in ſich trägt, d. h. alle, die ich in Gott begreife. Im zweiten Fall, wenn ſie eine andere Urſache über ſich hat, ſo fährt die Frage fort, ob dieſe aus ſich ſelbſt oder aus einer anderen exiſtirt, bis ſie dann endlich bei einer letzten Urſache anlangt, die gleich Gott ſein wird. Denn es iſt wohl klar, daß hier kein Proceß ins Endloſe ſtattfinden könne, da ich ja hier nicht bloß von der Urſache, die mich einſt hervorgebracht hat, rede, ſondern vornehmlich von der, die mich in dieſem Augenblicke erhält.

Auch darf man nicht meinen, daß zu meiner Entſtehung mehrere Urſachen zuſammen gewirkt und jede ihren Theil dazu beigetragen habe, daß ich von der einen die Idee dieſer, von einer zweiten die Idee jener Vollkommenheit Gottes empfangen, und nun auf dieſe Weiſe zwar alle jene Vollkommenheiten ſich irgendwo im Univerſum finden, aber nicht alle zugleich in einem Weſen, eben in Gott, verknüpft ſind. Aber Einheit, Einfachheit, Untrennbarkeit alles deſſen, was in Gott iſt, gehört ja gerade zu den Hauptvollkommenheiten, die ich in ihm begreife. Und die Idee jener Einheit aller ſeiner Vollkommenheiten kann in mir doch wahrlich nicht von einer Urſache herrühren, die mir die Idee der einen, nicht aber die der anderen Vollkommenheiten gegeben hätte. Wenn ich nicht weiß, welches die göttlichen Vollkommenheiten ſind, ſo kann ich auch nicht ihre Verbindung und Untrennbarkeit einſehen. Eine Urſache, die mir das erſte nicht ſagt, ſagt mir auch nicht das zweite.

Was ſchließlich die Eltern betrifft, ſo mag Alles wahr ſein, was ich je von ihnen geglaubt habe. Doch ſind ſie es fürwahr nicht, die mich erhalten, noch ſind ſie es, die mich, ſofern ich ein denkendes Weſen bin, hervorgebracht haben, ſie haben nur gewiſſe Anlagen in die Materie geſetzt, der nach meinem Dafürhalten ich d. h. mein Geiſt (etwas anders verſtehe ich jetzt nicht unter meinem Weſen) inwohnt. Mithin können die Eltern an dieſer Stelle gar nicht in Frage kommen. Sondern blos daraus, daß ich exiſtire und daß ich die Idee eines vollkommenſten Weſens d. h. Gottes habe, folgt ganz einleuchtend der Beweis, daß Gott auch exiſtirt.

Ich habe nun noch zu unterſuchen, auf welche Weiſe ich jene Idee von Gott empfangen habe. Ich habe ſie nicht aus den Sinnen geſchöpft, ſie iſt mir nicht plötzlich gekommen, wie die Ideen der ſinnlichen Dinge, wenn dieſe den äußeren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen ſcheinen, ich habe ſie auch nicht erdichtet, denn ich kann ihr nichts abziehen und nichts hinzufügen. So bleibt nur übrig, daß ſie mir angeboren iſt, wie auch die Idee meiner ſelbſt mir angeboren iſt.

Und es iſt fürwahr nicht zu verwundern, daß Gott, als er mich ſchuf, mir dieſe Idee eingegeben hat, damit ſie wie das Zeichen des Künſtlers ſeinem Werke eingeprägt ſei. Dieſes Zeichen braucht nichts von dem Werk ſelbſt Verſchiedenes zu ſein, ſondern daraus allein, daß Gott mich geſchaffen hat, iſt es mir ſehr glaublich, daß ich nach ſeinem Bilde und ſeiner Aehnlichkeit gemacht bin. In dieſer Ebenbildlichkeit beſteht die Idee Gottes. Dieſe Ebenbildlichkeit bin ich. Alſo wird ſie von mir durch ganz daſſelbe Vermögen begriffen, wodurch ich mich ſelbſt begreife. Wie ich den Blick des Geiſtes in mein Inneres kehre, ſo ſehe ich nicht bloß, daß ich ein unvollſtändiges, von Anderem abhängiges Weſen bin, ein Weſen, das nach größerer Realität, und zwar ins Endloſe nach Größerem oder Beſſerem trachtet, ſondern ich ſehe zugleich, daß

jenes Weſen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgeſammt, nicht blos dem Vermögen nach in Weiſe des endloſen Strebens, ſondern in Wirklichkeit auf unendliche Weiſe in ſich enthält, alſo Gott iſt. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich ſelbſt, ſo wie ich bin, mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich exiſtiren, wenn nicht in Wahrheit Gott exiſtirte, ich meine eben der Gott, deſſen Idee in mir iſt, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, ſondern nur gleichſam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt.

Hieraus erhellt, daß dieſer Gott nicht täuſchen kann. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß Trug und Täuſchung allemal von einem Mangel herrühren.

Aber ehe ich dies ſorgfältiger prüfe und zugleich auf die anderen Wahrheiten, die ſich hieraus ergeben, unterſuchend eingehe, will ich erſt eine Zeit lang in der Betrachtung Gottes verweilen, ſeine Eigenſchaften bei mir erwägen, und die Schönheit dieſes unermeßlichen Lichts, ſoweit es der Blick meines von Helligkeit geblendeten Geiſtes vermag, anſchauen, bewundern, anbeten. In der Betrachtung der göttlichen Majeſtät beſteht nach dem Glauben unſerer Religion lediglich die Glückſeligkeit des jenſeitigen Lebens. So gewährt nach unſerer Erfahrung eben dieſelbe Betrachtung, wenn ſie auch viel unvollkommener iſt, doch den größten Genuß, deſſen wir in dem dieſſeitigen Leben fähig ſind.

Vierte Betrachtung.

Wahrheit und Irrthum.

Ich habe mich in dieſen Tagen ſo ſehr daran gewöhnt, meinen Geiſt von den Sinnen abzulenken, und habe ſo ſorgfältig beachtet, wie wenig wir von den körperlichen Dingen wahrhaft einſehen, wie wir bei weitem mehr vom menſchlichen Geiſte, noch weit mehr von Gott erkennen, daß ich ſchon ohne alles Hinderniß mein Denken von der Welt der Vorſtellung abkehre und auf die blos intelligible und völlig immaterielle Welt hinrichte. Und ich habe fürwahr eine weit deutlichere Idee vom menſchlichen Geiſte, ſofern derſelbe ein denkendes Weſen iſt, nicht ausgedehnt in Länge, Breite und Tiefe, ohne etwas vom Körper zu haben, als die Idee eines körperlichen Weſens. Und wenn ich darauf merke, daß ich zweifle oder ein mangelhaftes und abhängiges Weſen bin, ſo geht mir die Idee eines vollkommenen und unabhängigen Weſens, d. h. Gottes, ſo klar und deutlich auf, und aus der einen Thatſache, daß eine ſolche Idee in mir iſt, oder daß ich im Beſitz dieſer Idee exiſtire, ſchließe ich ſo handgreiflich, daß auch Gott exiſtirt, und daß in jedem Augenblick meine ganze Exiſtenz von ihm abhängt, — daß ich ſicher bin, nichts könne einleuchtender, nichts gewiſſer von dem menſchlichen Geiſt erkannt werden. Und hier meine ich, einen Weg zu entdecken, der mich von der Betrachtung des wahrhaften Gottes, in

dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Erkenntniß der übrigen Wesen herabführen könne.

Vor Allem anerkenne ich, daß Gott mich nie täuscht. Denn in Trug und Täuschung ist allemal etwas Unvollkommenes. Es mag sein, daß täuschen können als ein gewisses Kennzeichen von Schlauheit oder Macht angesehen wird; aber täuschen wollen ist ohne Zweifel ein Zeugniß von Bosheit oder Schwäche, und paßt also nicht auf Gott. Nun erfahre ich, daß ich ein Urtheilsvermögen besitze, welches ich offenbar wie alles Andere in mir von Gott empfangen habe, und wenn Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir diese Urtheilskraft nicht so gegeben, daß ich bei deren richtigem Gebrauche jemals irren könne.

Dies wäre nun ganz unbedenklich, wenn nicht daraus zu folgen schiene, daß ich nun niemals irren könne. Habe ich nämlich Alles in mir von Gott und hat Gott mir die Fähigkeit zu irren nicht gegeben, so sehe ich nicht, wie ich jemals in Irrthum gerathe. Und in der That, so lange ich ganz und gar nur an Gott denke, und mich völlig zu ihm hinwende, finde ich keinen Grund zu Täuschung oder Irrthum. Aber wenn ich dann wieder zu mir zurückkehre, finde ich mich doch zahllosen Irrthümern unterworfen. Und spähe ich nach deren Ursache, so merke ich, daß nicht bloß von Gott oder dem absolut vollkommenen Wesen die reale und positive Idee, sondern auch von dem Nichts oder von dem äußersten Gegentheil des absolut vollkommenen Wesens eine Art negativer Idee mir vorschwebt; ich merke, daß ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem absolut vollkommenen Sein und dessen äußerstem Gegentheil so beschaffen bin, daß ich als Geschöpf des höchsten Wesens nichts in mir habe, wodurch ich getäuscht oder zum Irrthum verleitet werde, aber sofern ich gewissermaßen auch an dem Nichts oder an dem Nichtseienden Theil habe, d. h. sofern ich nicht das absolute Wesen

ſelbſt bin und eine Unzahl von Mängeln habe, finde ich, es ſei kein Wunder, wenn ich irre.

Und ſo erkenne ich ſicher, daß der Irrthum als ſolcher nichts Reales ſei, das von Gott abhänge, ſondern blos ein Mangel; daß zum Irrthum keineswegs ein Vermögen gehöre, das mir Gott in dieſer Abſicht ertheilt habe, ſondern der Irrthum, wo er ſtattfinde, habe darin ſeinen Grund, daß jenes wahre Erkenntnißvermögen, welches ich von Gott habe, in mir nicht unendlich iſt.

Indeſſen befriedigt dieſe Erklärung nicht ganz. Der Irrthum nämlich iſt nicht bloß Verneinung, ſondern Mangel (Privation) oder Entbehrung: er hat eine gewiſſe Einſicht nicht, die eigentlich in mir ſein müßte. Bedenke ich nun das Weſen Gottes, ſo ſcheint es unmöglich, daß er ein Vermögen in mich gelegt habe, das nicht in ſeiner Art vollkommen iſt, oder dem eine Vollkommenheit fehlt, die es haben müßte. Je kundiger der Künſtler iſt, um ſo vollkommener ſind die Werke, die er ſchafft. Was alſo kann von dem höchſten Urheber aller Dinge geſchaffen ſein, das nicht in jeder Rückſicht vollendet wäre? Es iſt nicht zweifelhaft, daß Gott mich ſo ſchaffen konnte, daß ich mich nie täuſche. Es iſt ebenſowenig zweifelhaft, daß er ſtets das Beſte will. Iſt es nun beſſer, daß ich irre, als daß ich nicht irre?

Indem ich nun dieſe Sache etwas aufmerkſamer erwäge, finde ich zuerſt, daß ich mich nicht darüber wundern darf, wenn Manches von Gott geſchieht, deſſen Gründe ich nicht einſehe; daß ich an der Exiſtenz Gottes nicht zweifeln darf, wenn ich ſo Manches erlebe, von dem ich nicht begreife, warum und wie Gott es gemacht hat. Ich weiß ja, daß mein Weſen ſchwach und beſchränkt, Gottes Weſen dagegen unermeßlich, unbegreiflich, unendlich iſt. Alſo weiß ich auch, daß Gott zahlloſe Dinge vermag, deren Urſachen ich nicht wiſſen kann. Schon aus dieſem einzigen Grunde darf jenes ganze Geſchlecht von Urſachen, das vom Zweckbegriff entlehnt wird, in der

Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen*).

Weiter finde ich, daß bei der Frage, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nie ein einzelnes Geschöpf abgesondert für sich, sondern stets das All der Dinge betrachtet werden müsse. Denn was vielleicht, wenn es allein dawäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene, ist als Theil des Ganzen betrachtet vielleicht sehr vollkommen**).

Seitdem ich mich entschlossen, an Allem zu zweifeln, habe ich bis jetzt nur so viel sicher erkannt, daß ich und Gott existiren. Doch seitdem ich die unermeßliche Macht Gottes erblickt, kann ich nicht mehr in Abrede stellen, daß er noch viele andere Wesen geschaffen hat oder wenigstens schaffen kann, so daß ich im All der Dinge nur den Werth eines Theils habe.

Wenn ich nun näher auf mich selbst eingehe und die Beschaffenheit meiner Irrthümer (die allein irgend einen Mangel in mir verrathen) untersuche, so sehe ich, daß diese Irrthümer von

---

*) Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffs in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nahe und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza. Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.

**) Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz. Enthält der vorhergehende Satz den Grundgedanken der spinozistischen Ethik, so enthält dieser den Grundgedanken der leibnitzischen Theodicee. Spinoza und Leibnitz sind aus Descartes hervorgegangen. Die Keime zu Beiden liegen in den obigen Sätzen der vierten Meditation dicht neben einander.

zwei zuſammenwirkenden Urſachen abhängen: nämlich von dem Vermögen zu erkennen, das in mir iſt, und von dem Vermögen zu wählen oder der Willkür: d. h. vom Verſtande und zugleich vom Willen.

Denn durch den Verſtand allein erkenne ich nur die Ideen, die den Stoff zum Urtheil darbieten, und wenn ich den Verſtand genau in dieſem engen Sinne nehme, ſo giebt es in ihm keinen eigentlich ſogenannten Irrthum. Es mögen vielleicht zahlloſe Dinge exiſtiren, von denen ich gar keine Idee habe; doch darf ich nicht eigentlich ſagen, daß dieſe Ideen mir fehlen, ſondern nur, daß ich ſie nicht habe (daß ich ohne ſie bin), denn ich kann ja gar keinen Beweisgrund anführen, daß Gott mir ein umfaſſenderes Erkenntnißvermögen hätte geben müſſen, als er mir in der That gegeben hat; und für ſo geſchickt ich den Künſtler auch halte, doch meine ich nicht, daß er jedem einzelnen ſeiner Werke alle die Vollkommenheiten geben mußte, die er einigen zu geben vermag.

Ich kann mich aber auch nicht beklagen, daß der Wille oder die Willensfreiheit, die ich von Gott erhalten habe, nicht weit und vollkommen genug ſei; denn in der That, ich mache die Erfahrung, daß dieſes Vermögen frei iſt von allen Schranken.

Hierbei ſcheint mir Folgendes ſehr bemerkenswerth. Kein anderes Vermögen iſt in mir ſo vollkommen oder ſo groß, daß nach meiner Anſicht es nicht ein noch vollkommneres oder größeres geben könnte. Wenn ich z. B. das Erkenntnißvermögen betrachte, ſo ſehe ich ſogleich, daß es in mir ſehr gering und ſehr beſchränkt iſt, zugleich bilde ich mir die Idee von einem anderen weit größeren, ja dem größten und unendlichen; und weil ich im Stande bin, mir dieſe Idee zu bilden, ſo erkenne ich eben daraus, daß dieſes Vermögen zum Weſen Gottes gehört. Ebenſo, wenn ich das Vermögen der Wiedererinnerung oder der Einbildung oder irgend welche andere unterſuche, ſo finde ich gar keines, das ich

nicht in mir für ſchwach und beſchränkt, in Gott dagegen für unermeßlich halte.

Nur der *Wille* oder die Willensfreiheit iſt unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung ſo groß iſt, daß ich mir ein größeres nicht vorſtellen kann. Dieſes Vermögen iſt es vorzugsweiſe, gemäß deſſen ich gleichſam Gottes Ebenbild darzuſtellen glaube. Mag nämlich auch der Wille in Gott unvergleichlich größer ſein als in mir, nach dem Maße theils der Erkenntniß und Macht, die ihm hier zur Seite ſtehen und ihn ſelbſt ſtärker und wirkſamer machen, theils des Objects, denn er erſtreckt ſich hier auf einen größeren Spielraum, — ſo ſcheint er doch, an ſich und genau als das, was er iſt, betrachtet, nicht größer. Denn der Wille beſteht lediglich darin, daß man *daſſelbe thun oder nicht thun* (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) *kann*; oder er beſteht vielmehr darin: was uns der Verſtand vorlegt zur Bejahung oder Verneinung, zum Annehmen oder Ablehnen, dem neigen wir uns ſo zu, daß wir in dieſer Neigung uns durch keine äußere Macht beſtimmt fühlen. Zur Freiheit nämlich gehört keineswegs, daß man ſich ebenſo gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich nach der einen Seite mich hinneige, ſei es nun daß ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, ſei es daß Gott dem Innerſten meines Denkens dieſe Richtung giebt, um ſo freier erwähle ich dieſe Seite. In Wahrheit, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einſicht bedrohen die Freiheit, ſondern ſie vergrößern ſie vielmehr und ſtärken ſie. Jene *Indifferenz* aber, die ich erfahre, ſobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, iſt die *unterſte Stufe der Freiheit* und beweiſt nicht die Vollkommenheit der Freiheit, ſondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einſicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut iſt, ſo würde ich niemals im Zweifel ſein, was zu urtheilen und zu

wählen; ſo würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent ſein können.

Aus dieſen Erklärungen nun erhellt: daß weder die Kraft zu wollen, die ich von Gott habe, an ſich betrachtet, die Urſache meiner Irrthümer iſt, denn ſie iſt vom größten Umfang und in ihrer Art vollendet, noch auch die Kraft zu erkennen, denn was ich erkenne, da ich dieſes Vermögen von Gott habe, erkenne ich ohne Zweifel richtig, und hier kann der Grund zur Täuſchung nicht liegen. Woher alſo entſtehen meine Irrthümer?

Sie entſtehen aus dieſer einen Urſache: der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verſtand, darum halte ich ihn nicht in denſelben Schranken eingeſchloſſen, ſondern erſtrecke ihn auch auf das Nichterkannte; gegen dieſes verhält er ſich nun indifferent, ſo lenkt er ab von dem Wahren und Guten, und daher kommt es, daß ich irre und fehle.

Wenn ich z. B. in dieſen Tagen unterſuchte, ob etwas in der Welt exiſtire, und ſah, daß aus dieſer meiner Unterſuchung einleuchtend folge, daß ich exiſtire, ſo mußte ich urtheilen, was ich ſo deutlich erkannte, ſei wahr; ich mußte ſo urtheilen, nicht etwa durch eine Gewalt von Außen dazu gezwungen, ſondern weil aus der großen Erleuchtung im Verſtande die große Neigung im Willen folgte, und je weniger ich gegen dieſe Wahrheit indifferent war, um ſo ſpontaner und freier war meine Ueberzeugung. Nun aber weiß ich nicht bloß, daß ich als denkendes Weſen exiſtire, ſondern es ſchwebt mir außerdem noch die Idee einer körperlichen Natur vor; nun tritt der Fall ein, daß ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir iſt oder die ich vielmehr ſelbſt bin, von jener körperlichen Natur verſchieden iſt, oder ob beide identiſch ſind. Geſetzt nun, daß mein Geiſt noch keinen Grund gefunden hat, der ihn von dem einen mehr als von dem andern überzeugt, ſo bin ich deßhalb gleich geneigt, jedes von beiden zu bejahen oder zu verneinen oder auch gar nichts darüber zu urtheilen. Ja dieſe

Indifferenz erſtreckt ſich nicht bloß auf das, was mir vollkommen dunkel iſt, ſondern überhaupt auf Alles, das mir im Augenblick, wo der Wille mit ſich zu Rathe geht, nicht ganz klar iſt. Mögen auch wahrſcheinliche Vermuthungen mich nach der einen Seite hinziehen, ſo genügt, weil es doch nur Vermuthungen, nicht ſichere und zweifelloſe Gründe ſind, die bloße Einſicht, um meine Beiſtimmung nach der entgegengeſetzten Seite zu treiben. Das habe ich in dieſen Tagen recht erfahren, wo die Entdeckung, daß alle meine frühere Ueberzeugungen, ſo feſt ich ſie hielt, doch auf irgend eine Weiſe zweifelhaft gemacht werden könnten, mich zu der Annahme bewog, ſie ſeien überhaupt falſch.

Sobald ich nun die Wahrheit nicht klar und deutlich genug begreife, ſo thue ich offenbar recht und irre nicht, wenn ich mich des Urtheils enthalte. Wenn ich aber entweder bejahe oder verneine, ſo mache ich von der Freiheit des Willens einen verkehrten Gebrauch. Wende ich mich zu der Seite, die falſch iſt, ſo bin ich völlig im Irrthum; erfaſſe ich die entgegengeſetzte, ſo tappe ich zwar durch Zufall in die Wahrheit, aber ich werde deßhalb doch fehlen, weil die natürliche Vernunft mir ſagt, daß die Erkenntniß ſtets der Willensbeſtimmung vorangehen müſſe. In dieſem unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit beſteht jener Mangel, der die Form des Irrthums ausmacht; der Mangel, ſage ich, iſt in der Thätigkeit ſelbſt, ſofern ſie von *mir* ausgeht, nicht in dem Vermögen, das ich von Gott empfangen habe, auch nicht in der Thätigkeit, ſofern ſie von Gott abhängt. Ich habe keinen Grund zu klagen, daß Gott mir kein größeres Erkenntnißvermögen oder keine hellere Leuchte der Natur gegeben hat, als ich in der That habe. Denn es liegt in der Natur des *beſchränkten* Verſtandes, daß er Vieles nicht einſieht, und es liegt in der Natur des *geſchaffenen* Verſtandes, daß er beſchränkt iſt. Ich habe Gott, der mir nichts ſchuldig war, zu danken für das, was er mir geſchenkt hat, nicht aber habe ich zu meinen, was Gott mir nicht verliehen, das ſei mir von ihm

vorenthalten oder weggenommen. Auch habe ich keinen Grund zu klagen, daß mir Gott einen Willen gegeben hat, der umfassender ist als der Verstand. Denn da der Wille nur in einem und gleichsam untheilbaren Wesen besteht, so läßt sich, wie es scheint, von seiner Natur nichts abziehen, und je umfassender er ist, um so mehr Dank fürwahr bin ich seinem Geber schuldig. Endlich darf ich mich auch nicht beklagen, daß Gott mitwirkt bei der Wahl jener Willensacte oder Urtheile, in denen ich irre, denn diese Acte, soweit sie von Gott abhängen, sind ganz wahr und gut, und meine Vollkommenheit selbst ist eigentlich größer, weil ich wählen kann, als wenn ich es nicht könnte. Der Mangel aber, worin allein der Grund des wirklichen Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Mithülfe Gottes, denn er ist kein Sein, auch ist er nicht auf Gott als auf seine Ursache zurückbezogen, sondern er darf nur ein Nichtsein genannt werden. Und in Gott ist doch deßhalb keine Unvollkommenheit, weil er mir die Freiheit gegeben hat, dem, wovon er in meinen Geist die klare und deutliche Einsicht nicht gelegt, entweder beizustimmen oder nicht beizustimmen, sondern in mir ist ohne Zweifel die Unvollkommenheit, weil ich von jener Freiheit nicht den richtigen Gebrauch mache und ohne richtige Einsicht urtheile.

Doch meine ich, Gott hätte es leicht so machen können, daß ich bei aller Freiheit und beschränkten Erkenntniß doch niemals in Irrthum geriethe. Wenn er nämlich von Alle dem, worüber ich jemals mit mir zu Rathe gehen würde, die klare und deutliche Erkenntniß meinem Geist eingepflanzt; oder wenn er nur die Vorschrift, nie zu urtheilen vor der klaren und deutlichen Einsicht, meinem Gedächtniß so fest eingeprägt hätte, daß ich nicht im Stande wäre, sie je zu vergessen. Hätte mich Gott so geschaffen, so begreife ich wohl, ich würde, sofern ich etwas Ganzes für mich bin, vollkommener geworden sein, als ich jetzt bin.

Indeſſen kann ich deßhalb doch nicht in Abrede ſtellen, daß in dem All der Dinge die Vollkommenheit größer iſt, wenn einige Theile vom Irrthum nicht frei, andere frei ſind, als wenn alle Theile einander völlig ähnlich wären. Und ich habe kein Recht, darüber zu klagen, daß nach dem Willen Gottes meine Perſon in der Welt nicht die vorzüglichſte und vollkommenſte ſein ſollte. Und kann ich auch nicht auf die erſte Weiſe vom Irrthum frei ſein, nämlich durch die klare Einſicht in Alles, worüber ich mit mir zu Rathe gehen muß, ſo kann ich es doch auf die zweite: nämlich bloß dadurch, daß ich gedenke, man müſſe ſich des Urtheils enthalten, ſo wie die Wahrheit der Sache nicht völlig klar iſt. Wohl kenne ich in mir jene Schwäche, die mich hindert, feſt bei einer und derſelben Erkenntniß zu beharren. Doch kann ich durch die aufmerkſame und oft wiederholte Betrachtung bewirken, daß ich ihrer, ſo oft es nöthig iſt, gedenke und auf dieſe Weiſe eine Art Gewohnheit nicht zu irren erwerbe. Und hierin beſteht die größte und hauptſächliche Vollkommenheit des Menſchen. Darum meine ich viel durch die heutige Betrachtung gewonnen zu haben, weil ich die Urſache des Irrthums und der Täuſchung erforſcht habe. Es kann keine andere ſein, als die ich entwickelt. Sobald ich den Willen beim Fällen der Urtheile ſo im Zügel halte, daß er ſich blos auf das erſtreckt, was vom Verſtande klar und deutlich dargethan worden, iſt der Irrthum nicht möglich. Denn jede klare und deutliche Einſicht iſt ohne Zweifel Etwas, ſie kann alſo nicht von Nichts herrühren, ſondern muß Gott zum Urheber haben,

---

*) Dieſe Erklärung des Irrthums behalte der Leſer wohl im Auge! Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, ſondern in den Urtheilen; nicht in den falſchen Urtheilen als ſolchen, ſondern in deren Bejahung, alſo in einem Willensact, den zurückzuhalten, wir die Freiheit haben. Alſo iſt es im letzten Grunde der Wille, der unſern Verſtand verdunkelt und uns in Irrthum ſtürzt. (Der Ueberſ.)

ich meine jenen absolut vollkommenen Gott, dem es widerspricht zu täuschen: sie muß deßhalb wahr sein.

Ich habe heute nicht blos gelernt, was ich unterlassen muß, um den Irrthum zu vermeiden, sondern auch was ich thun muß, um die Wahrheit zu erreichen. Ich werde sie gewiß erreichen, wenn ich nur auf Alles, das ich vollkommen einsehe, wohl aufmerke und es absondere von Allem, was ich nur unklar und dunkel wahrnehme. Und darauf will ich in Zukunft mit allem Fleiße bedacht sein.

Fünfte Betrachtung.

Das Weſen der Materie und noch einmal das Daſein Gottes.

Ich habe noch viel zu erforſchen in Betreff der Eigenſchaften Gottes, viel in Betreff meiner eigenen oder meines Geiſtes Natur. Indeſſen will ich dieſe Unterſuchungen vielleicht anderswo wieder aufnehmen; jetzt (nachdem ich geſehen, was ich unterlaſſen und thun muß, um die Wahrheit zu erreichen,) drängt es mich vor Allem, aus den Zweifeln der letzten Tage mich herauszuarbeiten und zu ſehen, ob in Betreff der materiellen Dinge ſich etwas Sicheres gewinnen läßt.

Und bevor ich unterſuche, ob irgend welche Dinge der Art außer mir exiſtiren, muß ich ihre Ideen, ſo weit ſie in meinem Denken ſind, betrachten und zuſehen, welche davon deutlich, welche unklar ſind. Deutlich nämlich habe ich die Vorſtellung der Größe, welche die Philoſophen gewöhnlich continuirlich nennen, oder ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, zähle darin eine Menge von Theilen, gebe dieſen Theilen jedem eine gewiſſe Größe, Figur, Lage und Ortsbewegung, und dieſer Bewegung eine gewiſſe Dauer.

Aber nicht bloß ſo im Allgemeinen betrachtet, ſind mir die angeführten Vorſtellungen völlig bekannt und durchſichtig, ſondern,

wenn ich aufmerke, erkenne ich außerdem in Betreff der Figuren, Zahl, Bewegung und was dergleichen mehr ist, noch zahllose Einzelnheiten, deren Wahrheit so am Tage liegt und mit meinem Wesen so übereinstimmt, daß ich bei der ersten Entdeckung dieser Ideen nicht sowohl etwas Neues zu lernen, als nur an das schon früher Gewußte mich zu erinnern oder erst aufmerksam zu werden meine auf Etwas, das schon längst in mir war; nur daß ich nicht eher den Blick des Geistes darauf gerichtet hatte.

Und was ich hier für besonders beachtenswerth halte: ich finde in mir zahllose Ideen gewisser Dinge, die, selbst wenn sie außer mir vielleicht nirgends existiren, doch nicht ein leeres Nichts heißen dürfen, und wenn sie auch gewissermaßen willkürlich von mir gedacht werden, so sind sie doch nicht bloße Geschöpfe der Einbildung, denn sie haben ihre eigene wahre und unwandelbare Natur. Ich stelle mir z. B. ein Dreieck vor; es kann sein, daß eben diese Figur vielleicht nirgends in der Welt außer in meinem Denken existirt, daß sie niemals existirt hat. Dennoch ist offenbar ihre so bestimmte Natur oder Wesenseigenthümlichkeit oder Form wandellos und ewig, ich habe sie nicht aus Nichts erfunden, sie hängt nicht von meinem Denken ab, wie daraus erhellt, daß sich in Betreff dieses Dreiecks verschiedene Eigenthümlichkeiten beweisen lassen, wie z. B., daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, daß seinem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt: — lauter Sätze, die ich jetzt offenbar anerkenne, ich mag wollen oder nicht, auch wenn ich vorher, so oft ich mir ein Dreieck vorstellte, sie nie gedacht habe, und sie also von mir nicht erfunden worden.

Und es ist für die Sache bedeutungslos, wenn ich sagen wollte, vielleicht sei mir jene Idee des Dreiecks von den Dingen außer mir durch die Sinnesorgane zugekommen, weil ich etwa Körper von dreieckiger Gestalt gesehen habe. Ich kann mir ja zahllose Figuren ausdenken, die nicht in den Verdacht kommen können, sie seien je durch die Sinne in meinen Geist hineingeschlüpft, und ich

kann doch von ihnen ebenſo wie vom Dreieck verſchiedene Eigenſchaften beweiſen, die alle wahr ſind, da ſie ja von mir deutlich erkannt werden, deßhalb alſo Etwas ſind, kein bloßes Nichts. Denn der Satz gilt: was wahr iſt, das iſt Etwas, und ich habe ſchon weitläufig bewieſen: was ich deutlich erkenne, das iſt wahr. Und ſelbſt wenn ich es nicht bewieſen hätte, ſo müßte ich jenen Sätzen doch nach der Natur meines Geiſtes zuſtimmen, wenigſtens ſo lange ich ſie klar erkenne. Auch früher, in der Zeit, wo ich den Sinnesobjecten noch vor Allem anhing, habe ich doch, wie ich mich wohl erinnere, eben dieſe Wahrheiten von den Figuren oder Zahlen oder von anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen zur reinen und abſtracten Mathematik gehörigen Objecten unter allen für die gewiſſeſten gehalten.

Wenn nun daraus allein, daß ich die Idee irgend eines Dinges aus meinem Denken hervorholen kann, ſchon folgt, daß was ich klar und deutlich als dem Dinge zugehörig erkenne, ihm auch wirklich zugehört: läßt ſich nicht hieraus zugleich noch ein Beweisgrund für das Daſein Gottes gewinnen? Die Idee Gottes als des abſolut vollkommenen Weſens finde ich in mir ſo gut als die Idee einer Figur oder Zahl, ich erkenne ebenſo klar und deutlich, daß zum Weſen Gottes die ewige Exiſtenz nothwendig gehört. Mithin, wenn auch nicht Alles, das ich in dieſen letzten Tagen bedacht habe, wahr iſt, ſo müßte mir doch die Exiſtenz Gottes wenigſtens denſelben Grad der Gewißheit haben, den bis jetzt die mathematiſchen Wahrheiten gehabt haben.

Gleichwohl iſt dies auf den erſten Blick nicht vollkommen durchſichtig, ſondern ſieht etwas ſophiſtiſch aus. Denn da ich in allen andern Dingen die Exiſtenz vom Begriff zu unterſcheiden pflege, ſo bin ich wohl der Anſicht, daß ſie auch vom Begriff Gottes abgeſondert und alſo Gott als nicht exiſtirend gedacht werden könne. Indeſſen bei näherer Aufmerkſamkeit zeigt ſich, daß

von dem Begriff Gottes die Existenz ebensowenig sich abtrennen läßt, als von dem Begriff des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei Rechten gleich ist, oder von der Idee des Berges die Idee des Thals, so daß es ebenso ungereimt ist, Gott (d. h. das vollkommenste Wesen) ohne Existenz (d. h. mit dem Mangel einer Vollkommenheit) zu denken, als den Berg ohne Thal.

Es sei! Ich soll Gott *nur als existirend*, so wie den Berg nur in Verbindung mit dem Thale denken können, so folgt doch daraus, daß ich den Berg in Verbindung mit dem Thale *denke*, nicht, daß irgend ein Berg in der Welt ist. Und daraus, daß ich Gott als existirend *denke*, folgt, wie es scheint, ebenso wenig, daß er wirklich existirt. Denn mein Denken übt auf die Dinge keinen Zwang aus, und so gut ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obschon kein Pferd Flügel hat, so kann ich auch wohl Gott eine Existenz andichten, obwohl kein Gott existirt.

Hier steckt der Trugschluß. Daraus, daß ich den Berg nur mit dem Thale denken kann, folgt nicht, daß Berg und Thal irgendwo existiren, sondern es folgt nur, daß Berg und Thal, ob sie nun existiren oder nicht existiren, sich nie von einander trennen lassen. Und daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt ebenso, daß von Gott die Existenz sich nicht abtrennen läßt, also daß Gott in Wahrheit existirt, nicht weil mein Gedanke es bewirkt oder etwa das Wesen zur Existenz zwingt, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit des Wesens selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich zwingt, so zu denken; denn sonst steht es mir frei, Gott ohne Existenz (d. h. das vollkommenste Wesen ohne höchste Vollkommenheit) zu denken, wie es mir frei steht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man nicht sagen: freilich müsse ich Gott als existirend setzen, nachdem ich gesetzt habe, er sei im Besitz aller Vollkommenheiten, denn dazu zähle die Existenz; aber jene erste An-

nahme ſei nicht nothwendig geweſen. So zwinge mich nichts, zu meinen, daß alle vierſeitige Figuren ſich vom Kreiſe umſchreiben laſſen, aber geſetzt, daß ich es meine, ſo muß ich den Satz auch vom Rhombus gelten laſſen, was doch offenbar falſch iſt. Nothwendig nämlich ſei es keineswegs, überhaupt je auf den Gedanken Gottes zu kommen. Denn wenn es mir einmal beliebt, über das erſte und höchſte Weſen nachzudenken und dieſe Idee gleichſam aus der Schatzkammer meines Geiſtes hervorzulangen, dann freilich *muß* ich dieſem Weſen alle Vollkommenheiten zuſchreiben, obſchon ich ſie nicht einzeln herzähle oder jede für ſich in's Auge faſſe. Und eben dieſe Nothwendigkeit genügt, um mit der Einſicht, daß die Exiſtenz zur Vollkommenheit gehöre, richtig zu ſchließen: jenes erſte und höchſte Weſen exiſtirt. So iſt es nicht nothwendig, daß ich mir je ein Dreieck vorſtelle, aber ſowie ich eine gradlinigte Figur mit nur drei Winkeln betrachten will, muß ich ihr die Eigenſchaften geben, aus denen richtig folgt, daß ihre drei Winkel nicht größer ſind, als zwei Rechte; ich muß das Dreieck in dieſer Eigenſchaft vorſtellen, auch wenn ich im Augenblick mir dieſer Eigenſchaft gar nicht bewußt bin.

Wenn ich aber unterſuche, was für Figuren vom Kreis umſchrieben werden können, ſo brauche ich nicht zu meinen, daß dazu alle vierſeitige gehören; im Gegentheil, ich kann es mir nicht einmal einbilden, ſo lange ich nur das klar und deutlich Erkannte gelten laſſen will. So iſt ein großer Unterſchied zwiſchen ſolchen falſchen Annahmen und den wahren mir eingeborenen Ideen, von denen die erſte und vorzüglichſte die Idee Gottes iſt. Und fürwahr, ich begreife auf mehr als einem Wege, daß dieſe Idee nichts Eingebildetes und von meinem Denken Abhängiges iſt, ſondern das *Abbild eines wahren und unwandelbaren Weſens*. Erſtens kann ich kein anderes Weſen mir ausdenken, zu deſſen Begriff die Exiſtenz gehört, außer Gott allein. Dann kann ich nicht zwei oder mehr dergleichen Götter begreifen und geſetzt, daß *einer*

exiſtirt, ſo ſehe ich vollkommen ein, daß er nothwendig iſt, wie er denn von Ewigkeit exiſtirt hat und in Ewigkeit dauern wird. Und endlich erkenne ich in Gott noch vieles Andere, von dem ich nichts abziehen, nichts verändern kann.

Welchen Gang der Beweisführung ich auch nehme, immer komme ich wieder dahin zurück, daß ich nur von dem überzeugt bin, was ich klar und deutlich erkenne. Von dem ſo Erkannten iſt Manches jedermann ſofort leicht faßlich, Anderes dagegen entdeckt ſich erſt, wenn man es näher einſieht und ſorgfältig erforſcht. Iſt es aber entdeckt, ſo gilt es für ebenſo gewiß als das Erſte, das ſich von ſelbſt verſteht. So iſt z. B. der Satz, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuſe gleich iſt der Summe der Quadrate der beiden Katheten, nicht ſo handgreiflich, als daß die Hypotenuſe dem größten Winkel des Dreiecks gegenüberliegt, und doch wird der erſte Satz, iſt er einmal erkannt, nicht weniger geglaubt als der zweite.

Was nun Gott betrifft, ſo würde ich gewiß kein Weſen eher und keines leichter erkennen, wäre ich nicht von Vorurtheilen überſchüttet und von den Bildern der ſinnlichen Dinge mein Denken von allen Seiten her eingenommen. Denn was liegt an ſich mehr am Tage, als daß ein höchſtes Weſen iſt oder daß Gott exiſtirt, zu deſſen bloßem Begriff die Exiſtenz gehört? Und obgleich zu dieſer Einſicht eine aufmerkſame Erwägung nöthig war, ſo bin ich doch jetzt in dieſem Punkte nicht blos ebenſo gewiß als in allem Uebrigen, wovon ich mich ganz überzeugt halte, ſondern ich ſehe auch, daß von dieſer Gewißheit alle andere abhängt, und daß ich ſomit ohne ſie überhaupt Nichts wahrhaft wiſſen kann.

So lange ich etwas ganz klar und deutlich erkenne, muß ich glauben, daß es wahr iſt. So liegt es in meiner Natur. Aber es liegt trotz dem auch in meiner Natur, daß ich auf daſſelbe Object den Blick des Geiſtes nicht immer feſt gerichtet halten kann, und nun die ſchon fertigen Urtheile von ehedem mir wieder ins

Gedächtniß zurückkommen. Wenn ich nicht ganz gespannt Achtung gebe auf die Gründe, warum ich so und nicht anders geurtheilt habe, so können mir andere Gründe gebracht werden, die mich, wenn ich den Begriff Gottes nicht hätte, von meiner Meinung leicht abbringen würden. Und so könnte ich von nichts in der Welt je eine wahre und sichere Einsicht, sondern nur schwankende und wandelbare Meinungen haben. So z. B., wenn ich die Natur eines Dreiecks betrachte, leuchtet mir, da ich mit den Elementen der Geometrie bekannt bin, ganz klar ein, daß die drei Winkel der Figur zwei Rechten gleich sind, ich muß von dieser Wahrheit überzeugt sein, so lange als ich auf die Beweisführung achte. Sowie ich aber den geistigen Blick davon abwende, so begegnet es mir leicht, -- selbst wenn ich mich erinnere, die Sache ganz klar eingesehen zu haben, — daß ich an der Wahrheit zweifle. Es begegnet mir, wenn ich den wahren Begriff Gottes *nicht* habe. Denn es kann mich bedünken, ich sei von Natur so beschaffen, daß ich mich zuweilen auch in solchen Dingen täusche, die ich so einleuchtend als nur möglich zu erkennen meine, da ich mich zu wohl erinnere, wie oft ich Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später, durch andere Gründe davon abgelenkt, für falsch erkannt habe.

Nachdem ich aber erkannt habe, daß *Gott* ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andere von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich einst so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; — erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und sichere Einsicht. Nicht blos davon, auch von allem Andern, das ich einmal bewiesen zu haben mich erinnere, wie die geometrischen und ähnliche Sätze. Was kann man mir noch entgegen-

halten? Etwa daß ich doch meiner Natur nach oft irre? Aber ich weiß, daß ich in dem, was ich vollkommen klar erkenne, mich nicht irren kann. Doch habe ich nicht sonst Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später als falsch befunden? Aber Nichts davon hatte ich klar und deutlich eingesehen, sondern ohne Begriff von dem Princip der Wahrheit hatte ich es vielleicht aus andern Gründen geglaubt, deren Schwäche ich später entdeckt habe. Was aber will man sagen? Etwa, wie ich neulich selbst mir einwarf, daß ich vielleicht träume, oder daß Alles, was ich denke, nicht wahrer ist, als was ich träume? Aber das ändert die Sache nicht. Selbst wenn ich träumte, so ist dennoch das ganz wahr, was meinem Denken einleuchtet.

Und so sehe ich vollkommen, daß die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens von der einen Erkenntniß des wahrhaften Gottes abhängt, dergestalt, daß, bevor ich ihn erkannt hatte, ich von keiner Sache etwas wirklich wissen konnte. Jetzt aber kann mir unendlich viel völlig bekannt und gewiß sein, sowohl in Betreff Gottes und der andern intelligibeln Wesen als in Betreff jener gesammten körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik bildet.

Sechste Betrachtung.

Von der Existenz der materiellen Dinge und dem Wesensunterschied zwischen Seele und Körper.

Ich habe noch zu untersuchen, ob materielle Dinge existiren. Zwar weiß ich schon, daß sie als Gegenstände der reinen Mathematik existiren können, da ich sie als solche klar und deutlich erkenne. Denn offenbar ist Gott im Stande, das Alles zu bewirken, was ich im Stande bin, so zu erkennen, und nur das ist meinem Dafürhalten nach bei Gott unmöglich, was bei mir eine deutliche Erkenntniß nicht zuläßt. Außerdem scheint aus der Einbildungskraft, die bei der Beschäftigung mit den materiellen Dingen immer im Spiel ist, die Existenz der letzteren zu folgen. Denn die Einbildung scheint mir bei näherer Ueberlegung in nichts Anderem zu bestehen, als daß wir unser Erkenntnißvermögen auf einen Körper anwenden, der ihm innerlich gegenwärtig ist und demnach existirt.

Um dies verständlich zu machen, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen der Einbildung und der reinen Erkenntniß. Wenn ich mir nämlich z. B. ein Dreieck vorstelle, so sehe ich nicht bloß, daß diese Figur von drei Seiten umschlossen ist, sondern schaue auch diese drei Linien als gegenwärtig mit dem geistigen Auge, und eben dies ist es, was man Einbilden

nennt. Will ich mir aber von einem Tauſendeck einen Begriff machen, ſo ſehe ich zwar, daß dieſe Figur aus tauſend Seiten beſtehe, ebenſo gut ein, als daß ein Dreieck drei Seiten habe, aber ich kann mir die tauſend Seiten nicht ebenſo gut durch die Einbildung vorſtellen oder als gegenwärtig anſchauen. So oft ich mit dem Begriff eines körperlichen Weſens zu thun habe, bin ich gewöhnt, mir dabei immer etwas Bildliches vorzuſtellen. Wenn ich mir nun auch jetzt irgend eine Figur unklar vorſtelle, ſo iſt dieſe Figur doch offenbar kein Chiliogon, denn ſie iſt in Nichts von einer anderen verſchieden, bei der ich mir ein Myriogon oder ſonſt eine Figur von ſehr vielen Seiten vorſtellen würde. Und ſo trägt die Einbildung nichts dazu bei, um die Eigenſchaften genau zu erkennen, worin ſich das Tauſendeck von anderen Vielecken unterſcheidet. Handelt es ſich aber um ein Fünfeck, ſo kann ich dieſe Figur ebenſo wie das Tauſendeck ohne Hülfe der Einbildung denken, aber ich kann ſie mir zugleich auch einbilden, indem ich im Geiſt die fünf Seiten und die darin enthaltenen Flächen anſchaue. Dabei ſpüre ich deutlich, daß zum Einbilden eine eigenthümliche Anſtrengung des Geiſtes nöthig iſt, die ich zum Erkennen nicht brauche, und hieraus erhellt der Unterſchied zwiſchen Einbilden und reinem Erkennen.

Dazu kommt, wie ich ſehe, daß jene Einbildungskraft in mir, ſoweit ſie ſich vom Erkenntnißvermögen unterſcheidet, zu meinem d. h. meines Geiſtes Weſen nicht erforderlich iſt, denn wenn ich ſie auch nicht hätte, ſo würde ich doch offenbar, bleiben der ich bin. Hieraus, wie es ſcheint, ergiebt ſich, daß ſie von einem anderen Weſen als ich abhängt. Und jetzt ſehe ich leicht, wie ſich die Sache verhält. Giebt es nämlich einen Körper, mit dem der Geiſt ſo genau zuſammenhängt, daß er ſich in jedem Augenblick, wenn es ihm beliebt, zur Anſchauung deſſelben hinwenden kann, ſo ſcheint es dadurch möglich, daß ich mir körperliche Weſen einbilde. Demnach unterſcheidet ſich dieſe Denkweiſe (Einbildung) von der reinen

Erkenntniß eben darin, daß der Geiſt, wenn er erkennt, ſich gewiſſermaßen auf ſich ſelbſt richtet und eine ſeiner ihm angebornen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber Einbildungen hat, daß er ſich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anſchaut, das entweder einer reinen oder einen ſinnlich wahrgenommenen Idee conform iſt.

Es iſt, ſage ich, leicht zu begreifen, daß auf dieſe Art die Einbildung zu Stande kömmt, wenn nämlich ein Körper exiſtirt. Und weil ich zur Erklärung der Einbildung keinen beſſeren Weg finde, ſo vermuthe ich deßhalb, daß der Körper wahrſcheinlich exiſtirt, aber auch nur wahrſcheinlich; und wie genau ich Alles unterſuche, ſo ſehe ich doch nicht, daß aus der deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung finde, ſich irgend ein Beweisgrund ſchöpfen laſſe, woraus die Exiſtenz eines Körpers mit Nothwendigkeit folgt.

Aber außer jener körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik iſt, pflege ich mir noch mancherlei andere Dinge einzubilden, als da ſind Farben, Töne, Geſchmack, Schmerz und Aehnliches, aber nichts ſo deutlich. Dieſes Alles nun nehme ich eigentlich durch die Sinne wahr, und, wie es ſcheint, ſind dieſe Vorſtellungen vom Sinne mit Hülfe des Gedächtniſſes zur Einbildung gelangt. Um nun beſſer von den ſinnlichen Objecten handeln zu können, muß ich ebenſo genau von der ſinnlichen Empfindung ſelbſt handeln und zuſehen, ob daraus, was ich durch dieſe von mir Empfindung genannte Denkweiſe wahrnehme, irgend ein Beweisgrund für die Exiſtenz der körperlichen Dinge gewonnen werden kann. Zuerſt will ich mir an dieſer Stelle wieder vergegenwärtigen, was denn das für Objecte waren, die ich ehedem als vom Sinne wahrgenommen für wirklich hielt, und aus welchen Gründen; dann will ich auch die anderen Gründe erwägen, aus denen ich ſie ſpäter bezweifelt, und zuletzt will ich zuſehen, was ich jetzt von allen dieſen Objecten zu halten habe.

Alſo zuerſt machte ich die Wahrnehmung, daß ich Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen dieſer Körper beſteht, den ich entweder als einen Theil meiner ſelbſt oder etwa gar als mein ganzes Weſen anſah; ich machte die Wahrnehmung daß dieſer Körper einer unter vielen anderen ſei, die ihn auf mannigfaltige angenehme oder unangenehme Weiſe afficiren können. Die angenehme beurtheilte ich nach dem Gefühle der Luſt, und die unangenehme nach dem des Schmerzes. Und außer Luſt und Schmerz empfand ich in mir Hunger, Durſt und andere dergleichen Triebe und ebenſo mancherlei körperliche Stimmungen zur Heiterkeit, zur Trauer, zur Sorge und zu anderen ähnlichen Gemüthsbewegungen. Von Außen aber bemerkte ich in den Körpern außer ihrer Ausdehnung, Geſtalt und Bewegung auch Härte, Wärme und andere dergleichen fühlbare Beſchaffenheiten, und außerdem Licht, Farben, Geruch, Geſchmack, Töne, durch deren Verſchiedenheit ich Himmel, Erde, Meer und die übrigen Körper von einander zu unterſcheiden vermochte. Und wegen der Ideen aller dieſer Beſchaffenheiten, die meinem Denken ſich darboten, und die ich allein eigentlich und unmittelbar wahrnahm, meinte ich nicht ohne Grund gewiſſe, von meinem Denken völlig verſchiedene Weſen zu empfinden, nämlich die Körper, von denen jene Ideen ausgingen. Denn ich erfuhr, daß mir dieſe Ideen ohne meine Zuſtimmung kamen, ſo daß ich kein Object, ich mochte noch ſo ſehr wollen, empfinden konnte, wenn es dem Sinnesorgan nicht gegenwärtig war, und empfinden mußte, wenn es gegenwärtig war. Und da in der ſinnlichen Wahrnehmung die Ideen bei weitem lebendiger und ausgeprägter und in ihrer Weiſe auch deutlicher waren, als wenn ich ſie ſelbſt, vorſichtig und mit Bewußtſein, durch Nachdenken ausbildete oder als vorräthige Gedächtnißbilder wahrnahm, ſo ſchien es mir unmöglich, daß ſie von mir ſelbſt herrühren könnten. Und ſo blieb nur übrig, daß ſie von gewiſſen anderen Weſen außer mir herkämen. Nun aber hatte ich von jenen Weſen

die einzige Kenntniß nur aus dieſen Ideen. Daher mußte ich auf den Einfall kommen, die Ideen ſeien den Dingen ähnlich. Und weil ich gedachte, daß in mir der Gebrauch der Sinne früher geweſen ſei, als der Gebrauch der Vernunft, und weil ich ſah, daß die Ideen, die ich ſelbſt gebildet, keineswegs ſo ausgeprägt waren als die ich ſinnlich wahrgenommen, daß die erſten gemeiniglich aus den Theilen der anderen zuſammengeſetzt werden, ſo überredete ich mich leicht: daß ich keine Vorſtellung in meinem Verſtande haben könnte, die ich nicht vorher in den Sinnen gehabt hätte. Ebenſo meinte ich nicht ohne Grund, daß jener Körper, den ich mit ganz beſonderem Rechte den meinigen nannte, näher als jeder andere zu mir ſelbſt gehöre, denn ich konnte mich von dieſem Körper nicht wie von den anderen trennen; alle Triebe und Gemüthsbewegungen fühlte ich in ihm und ſtatt ſeiner; den Schmerz und den Kitzel der Luſt nahm ich in den Theilen dieſes Körpers wahr, nicht in anderen außer mir befindlichen. Warum aber aus jenem nicht weiter zu definirendem Schmerzgefühl eine Art trauriger Gemüthsſtimmung und aus dem Gefühl des Kitzels eine Art Luſt folgt, oder warum jenes Prickeln im Magen, das ich Hunger nenne, mich zu eſſen mahnt, oder die Trockenheit der Kehle zu trinken u. ſ. f., dafür in der That wußte ich keinen anderen Grund, als den Inſtinct der Natur. Denn es iſt gar keine Verwandtſchaft, wenigſtens keine, die ich einſehe, zwiſchen jenem Prickeln und dem Willen zu eſſen, oder zwiſchen dem Gefühl einer ſchmerzhaften Sache und der daraus entſtandenen traurigen Stimmung. Auch alles Uebrige, das ich von den Sinnesobjecten urtheilte, meinte ich von der Natur gelernt zu haben. Denn daß dieſe Objecte in der That ſo beſchaffen wären, davon war ich überzeugt, noch ehe ich einen Beweisgrund dafür erwogen hatte.

Später aber haben viele Erfahrungen allmälig mein ganzes Vertrauen auf die Sinne erſchüttert. Thürme, die mir aus der Ferne rund erſchienen waren, zeigten ſich in der Nähe als vier-

eckig, ſehr große Standbilder oben auf den Thürmen ſchienen von unten aus geſehen klein; und ſo in unzähligen anderen Fällen ertappte ich die Urtheile der äußeren Sinne auf Täuſchungen. Und nicht blos der äußeren, auch der inneren. Was kann innerlicher ſein, als der Schmerz? Nun aber hörte ich von Menſchen, denen ein Bein oder Arm abgeſchnitten worden, daß ſie zuweilen noch in dem fehlenden Gliede Schmerz zu empfinden meinten, und ſo ſchien es auch bei mir nicht völlig gewiß zu ſein, daß mir irgend ein Glied Schmerz verurſachte, auch wenn ich in dieſem Gliede den Schmerz empfand.

Dieſen Gründen zum Zweifel habe ich neulich die beiden allgemeinſten hinzugefügt. Der erſte war, daß es Nichts giebt, was ich im Wachen zu empfinden meine und nicht ebenſo gut im Schlaf zu empfinden meinen könnte. Was ich im Schlaf zu empfinden meine, halte ich nicht für eine Wirkung außer mir befindlicher Dinge. Warum alſo ſollte ich dies eher von dem glauben, was ich im Wachen zu empfinden meine? Der zweite Grund war, daß ohne den Urheber meines Daſeins zu kennnen, oder wenigſtens bei der Annahme, daß ich ihn nicht kenne, ich nicht ſah, warum ich nicht von Natur ſo beſchaffen ſein könnte, daß ich irrte, ſelbſt in den Dingen, die mir als die wahrſten erſchienen.

Und was die Gründe betraf, aus denen ich vorher mich von der Wahrheit der ſinnlichen Dinge überzeugt hielt, ſo war es nicht ſchwer, dagegen zu reden. Denn da, wie es ſchien, die Natur mich zu vielem antrieb, was die Vernunft widerrieth, ſo hielt ich dafür, daß überhaupt auf die natürlichen Inſtincte nicht viel zu geben ſei. Und wenn auch die ſinnlichen Wahrnehmungen nicht von meinem Willen abhingen, ſo war meiner Meinung nach deßhalb noch nicht der Schluß erlaubt: der Grund der ſinnlichen Wahrnehmungen ſeien andere von mir verſchiedene Dinge, denn es kann ja in mir ſelbſt, wenn es mir auch unbekannt iſt, ein Vermögen ſein, das jene hervorbringt.

Jetzt aber, da ich anfange, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, erscheint mir zwar nicht Alles, das ich von den Sinnen zu haben meine, als gültig, aber auch nicht Alles als bedenklich.

Fürs Erste weiß ich, daß Alles, was ich klar und deutlich erkenne, so, wie ich es erkenne, von Gott geschaffen werden kann; mithin brauche ich bloß im Stande zu sein, ein Wesen ohne ein anderes klar und deutlich zu erkennen, um sicher zu sein, daß beide verschieden sind, weil Gott jedes für sich (vom andern abgesondert) schaffen kann, und es ist dabei ganz gleichgültig, aus welchem Vermögen die Einsicht in diese Verschiedenheit herrührt. Also daraus allein, daß ich weiß, ich existire, und daß ich bemerke, zu meiner Natur oder zu meinem Dasein gehöre bloß, daß ich ein denkendes Wesen bin, — daraus allein schließe ich mit Recht: mein Sein besteht lediglich darin, daß ich ein denkendes Wesen bin. Und obgleich ich vielleicht (oder vielmehr gewiß, wie ich später sagen werde) einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so habe ich doch einmal eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, nicht aber ein ausgedehntes, und dann habe ich eine deutliche Idee des Körpers, sofern derselbe nur ein ausgedehntes Wesen ist, nicht aber ein denkendes, und darum ist es gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden und also im Stande bin, ohne ihn zu existiren.

Außerdem finde ich in mir Vermögen, die zu gewissen besonderen Denkweisen angelegt sind, wie das Einbilden und Empfinden, ohne die ich zwar mich ganz klar und deutlich begreifen kann, aber nicht umgekehrt jene ohne mich, d. h. nicht ohne die denkende Substanz, der sie inwohnen, denn ihr Begriff schließt eine Art Denken in sich, — und daher sehe ich, daß sich jene von mir wie die Weise (Beschaffenheit) vom Wesen (Dinge) unterscheiden. Ich erkenne auch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu

ändern, manigfaltige Formen anzunehmen, und ähnliche, die ebenſo wie jene vorher genannten ohne eine Subſtanz nicht begriffen werden können, alſo auch ohne dieſelbe nicht exiſtiren. Aber es leuchtet ein, daß ſolche Vermögen, wenn ſie nämlich exiſtiren, einer körperlichen oder ausgedehnten Subſtanz inwohnen müſſen, nicht aber einer denkenden, denn in ihrem klaren und deutlichen Begriff iſt Ausdehnung, aber in keiner Weiſe Denken enthalten.

Nun iſt in mir ein gewiſſes paſſives Vermögen zu empfinden oder die Ideen der ſinnlichen Dinge zu empfangen und zu erkennen; indeſſen würde ich dieſes Vermögen nicht brauchen können, wenn nicht auch, ſei es in mir oder in einem anderen Weſen, ein activ es Vermögen exiſtirte, um jene Ideen hervorzubringen oder zu bewirken. Aber dieſes Vermögen kann offenbar nicht in mir ſein, da es gar kein Erkennen vorausſetzt, und da jene Ideen ohne mein Zuthun, ja oft ſogar gegen meinen Willen erzeugt werden. Alſo bleibt nur übrig, daß es in einem von mir verſchiedenen Weſen iſt, in dem alle Realität entweder „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten ſein muß, die auf vorgeſtellte Weiſe in den Ideen iſt, welche jenes Vermögen erzeugt hat. Ich habe dies ſchon oben bemerkt. Dieſes Weſen iſt mithin entweder der Körper oder die körperliche Natur, denn in dieſer iſt Alles, was in den Ideen vorgeſtellt wird, „formaliter“ enthalten, oder es muß Gott oder irgend ein edleres Geſchöpf als der Körper ſein, welches Alles „eminenter“ in ſich enthält.

Nun aber iſt Gott kein Weſen, welches mich täuſcht. Mithin iſt es ganz klar, daß mir Gott jene Ideen weder unmittelbar durch ſich zuſendet, noch auch durch die Vermittlung irgend eines geſchaffenen Weſens, in dem die objective Realität der Ideen nicht formaliter, ſondern nur eminenter enthalten ſein könnte. Denn Gott hat mir ja gar kein Vermögen gegeben, um einen ſolchen Urſprung der Ideen zu erkennen. Im Gegentheil, er hat mich ſehr geneigt gemacht zu glauben, daß ſie von den körperlichen

Dingen ausgehen. Hätten ſie nun einen anderen Urſprung als die körperlichen Dinge, ſo müßte ich ja überzeugt ſein, daß Gott mich getäuſcht habe. Folglich exiſtiren körperliche Weſen. Vielleicht exiſtiren nicht alle ebenſo, wie ich ſie mit den Sinnen wahrnehme, denn die ſinnliche Wahrnehmung iſt bei vielen ſehr dunkel und unklar, aber ſo viel ich klar und deutlich begreife, ſo viel wenigſtens iſt wirklich in ihnen, d. h. alle jene allgemeine Beſchaffenheiten, die im Object der reinen Mathematik begriffen werden.

Was aber das Uebrige betrifft, das entweder zu den beſonderen Beſchaffenheiten zählt, wie z. B. daß die Sonne dieſe Größe und dieſe Geſtalt hat, oder zu den weniger klaren Begriffen, wie Licht, Ton, Schmerz u. ſ. f., ſo ſind dieſe Vorſtellungen zwar ſehr zweifelhaft und unſicher, doch bietet mir die Ueberzeugung, daß Gott mich nicht täuſcht und deßhalb der Irrthum in meinen Anſichten, wo er ſtattfindet, zugleich mit der göttlichen Kraft, ihn zu berichtigen, verbunden ſein müſſe, die ſichere Hoffnung, daß ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Es iſt gewiß: in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten ſein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verſtehe ich nichts Anderes als entweder Gott ſelbſt oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Beſonderen verſtehe ich nichts Anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte*).

---

*) Dieſe Stelle zeigt, wie weit Descartes dem Spinozismus entgegengeht. Zugleich erleuchtet ſie deutlich das Motiv, das unſern Philoſophen treibt, dieſe Richtung zu nehmen. Die menſchliche Erkenntniß iſt nur möglich, wenn Gott will, daß wir die Wahrheit erkennen, wenn alſo Gott uns nicht täuſchen will. Je weniger aber Gott die menſchliche Täuſchung will, um ſo weniger darf er ſelbſt nach geſetzloſer Willkür, um ſo mehr wird er alſo nach geſetzmäßiger Nothwendigkeit handeln. Unter dieſem Geſichtspunkte nun erſcheinen Gott und Natur einander ſo ähnlich, daß Descartes unwillkürlich dazu kommt, in der obigen Stelle das „natura sive Deus" auszuſprechen (Der Ueberſ.)

Nichts aber lehrt mir dieſe Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel ſteht, wenn ich Schmerz empfinde, der Speiſe oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durſt leide u. ſ. ſ. Ich darf nicht zweifeln, daß in dieſen Dingen etwas Wahres iſt.

Weiter lehrt mir die Natur durch die Wahrnehmungen des Schmerzes, Hungers, Durſtes u. ſ. ſ., daß ich meinem Körper nicht blos inwohne, wie der Schiffer dem Fahrzeug, ſondern ihm auf das Engſte verbunden und gleichſam mit ihm vermiſcht bin, ſo daß ich mit ihm zuſammen gewiſſermaßen ein Weſen ausmache. Denn ſonſt würde ich, der ich nur ein denkendes Weſen bin, wenn der Körper verletzt wird, deßhalb nicht Schmerz empfinden, ſondern ich würde jene Verletzung blos einſehen, wie etwa der Schiffer ſieht, wenn im Schiff etwas zerbricht. Und wenn der Körper Speiſe oder Trank bedarf, ſo würde ich dies nur genau einſehen, ohne dabei die unklaren Empfindungen von Hunger und Durſt zu haben. Denn fürwahr, dieſe Empfindungen, wie Durſt, Hunger, Schmerz u. ſ. ſ. ſind bloß gewiſſe unklare Denkweiſen, die von der Vereinigung oder gleichſam Vermiſchung des Geiſtes mit dem Körper herrühren.

Außerdem lehrt mir die Natur noch, daß in der Umgebung meines Körpers verſchiedene andere Körper exiſtiren, die theils zu ſuchen, theils zu fliehen ſind. Und weil ich ſehr verſchiedene Farben, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme, Härte u. ſ. ſ. wahrnehme, ſo ſchließe ich daraus offenbar mit Recht, es müſſe als Grund dieſer verſchiedenen Sinneswahrnehmungen in den Körpern verſchiedene Beſchaffenheiten geben, jenen Wahrnehmungen entſprechend, wenn auch nicht gerade ähnlich. Und weil von dieſen Wahrnehmungen mir die einen angenehm, die anderen unangenehm ſind, ſo iſt es ganz ſicher, daß mein Körper oder vielmehr ich ſelbſt im Ganzen genommen, ſofern ich aus Körper und Geiſt zuſammengeſetzt bin, von den umgebenden Körpern auf mannigfache Weiſe angenehm und unangenehm afficirt werden kann.

Nun giebt es freilich noch mancherlei andere Dinge, die mir zwar auch, wie es ſcheint, die Natur lehrt, die ich aber in Wahrheit nicht von der Natur, ſondern von der Gewohnheit des unbedachtſamen Urtheilens empfange, und wobei es ſich leicht trifft, daß ſie falſch ſind, wie z. B. daß jeder Raum, in dem ich Nichts wahrnehme, leer ſei, oder daß in einem warmen Körper Etwas ſei ganz ähnlich der Idee der Wärme in mir; daß in einem weißen oder grünen Körper eben dieſe Weiße oder Grüne enthalten ſei, die ich empfinde, in einem bittern oder ſüßen eben derſelbe Geſchmack u. ſ. f., daß Geſtirne, Thürme und andere entfernte Körper ſo groß und ſo geſtaltet ſeien, wie ſie meinen Sinnen erſcheinen, und was dergleichen mehr iſt.

Aber um hier Alles recht deutlich zu durchſchauen, muß ich genauer erklären, was ich eigentlich meine, wenn ich ſage: „die Natur lehrt mir dies oder jenes.“ Ich faſſe hier nämlich das Wort Natur in einer engeren Bedeutung und begreife weniger darunter als den Inbegriff aller mir von Gott verliehenen Kräfte. Denn in dieſem Complex iſt Vieles enthalten, das ſich blos auf den Geiſt bezieht, wie z. B. daß ich einſehe, Geſchehenes könne nicht ungeſchehen gemacht werden, und alle die anderen Wahrheiten der natürlichen Vernunft, von denen hier nicht die Rede iſt; und wieder Vieles, das ſich blos auf den Körper bezieht, wie z. B. daß er von oben nach unten ſtrebt, und Anderes der Art, wovon ich ebenfalls nicht handle; ſondern ich handle jetzt nur von den Vermögen, die mir als einem aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzten Weſen von Gott verliehen ſind, und in dieſer Rückſicht lehrt mir die Natur, den Schmerz zu fliehen, die Luſt zu ſuchen, und was dergleichen mehr iſt. Aber außerdem lehrt mir die Natur, ſo viel ich ſehe, nichts, um aus dieſen ſinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas in Betreff der Dinge außer uns zu ſchließen, denn das wahre darauf bezügliche Wiſſen gehört blos dem Geiſt und nicht dem zuſammengeſetzten Weſen. Obgleich

ein Stern meinem Auge nicht größer als das Feuer einer kleinen Fackel erſcheint, ſo liegt doch darin keine wirkliche oder poſitive Neigung zu der Annahme, daß der Stern als ſolcher nicht größer ſei, ſondern ohne Grund habe ich ſo von Kindheit an geurtheilt, und obgleich ich in der Nähe des Feuers Wärme und in noch größerer Nähe Schmerz empfinde, ſo habe ich doch darin fürwahr keinen Grund, der mich überzeugen könnte, es ſei im Feuer etwas jener Wärme oder gar jenem Schmerze Aehnliches, ſondern nur daß etwas darin ſei, was es auch nur ſein möge, das jene Empfindungen der Wärme oder des Schmerzes in uns bewirkt. Ebenſo wenn auch in einem Raum Nichts da iſt, das den Sinn erregt, ſo folgt deßhalb nicht, daß in jenem Raum kein Körper ſei, ſondern ich ſehe, daß ich in dieſen und in ſehr vielen andern Dingen mich gewöhnt habe, die natürliche Ordnung umzukehren. Nämlich die Sinneswahrnehmungen ſind eigentlich von der Natur nur gegeben, um dem Geiſt zu bezeichnen, was dem zuſammengeſetzten Weſen (von welchem der Geiſt einen Theil ausmacht) angenehm oder unangenehm iſt, und in dieſer Beziehung ſind ſie klar und deutlich genug, ich gebrauche ſie aber wie eine ſichere Richtſchnur, um unmittelbar zu erkennen, worin das Weſen der außer uns befindlichen Körper beſteht, und hiervon geben ſie doch nur ein ſehr dunkles und unklares Zeugniß.

Und ich habe ſchon vorher ganz wohl begriffen, auf welche Weiſe trotz der Güte Gottes der Irrthum in meine Urtheile kommt. Hier aber treffe ich auf eine neue Schwierigkeit in Beziehung auf jene Sinnesobjecte, die mir die Natur als ſolche darbietet, die ich zu ſuchen oder zu meiden habe, und auch in Beziehung auf die inneren Sinneswahrnehmungen, in denen ich Irrthum entdeckt zu haben meine, wie z. B. wenn jemand, vom angenehmen Geſchmack einer Speiſe verlockt, das darin verborgene Gift nimmt. Indeſſen wird er ja dann von der Natur nur angetrieben, zu begehren, was angenehm ſchmeckt, nicht aber das Gift, das er gar nicht kennt;

man kann alſo daraus nur ſchließen, daß ſeine Natur nicht allwiſſend ſei, und das iſt nicht befremdlich, denn der Menſch iſt ein beſchränktes Weſen, darum paßt für ihn nur die Natur einer beſchränkten Vollkommenheit.

Aber wir irren freilich auch in ſolchen Dingen, wozu die Natur uns antreibt, wie wir z. B. in der Krankheit Trank oder Speiſe begehren, die uns ſehr bald Schaden bringen. Nun könnte man vielleicht ſagen, hier komme der Irrthum aus einer verdorbenen Natur; indeſſen wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, denn der kranke Menſch iſt doch ebenſo gut ein Geſchöpf Gottes als der geſunde, und es wäre daher ebenfalls ungereimt zu meinen, der Kranke habe von Gott eine Natur erhalten, die ihn täuſcht. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten beſteht, alle Naturgeſetze ebenſo genau befolgt, wenn es ſchlecht gemacht iſt und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rückſicht die Forderung des Künſtlers befriedigt, ſo auch der menſchliche Körper, wenn wir denſelben als eine Art Maſchine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut, Haut ſo geordnet und zuſammengeſetzt iſt, daß der Körper auch ohne den inwohnenden Geiſt doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, alſo nicht vom Geiſt aus erfolgen. Nun begreift ſich leicht, daß der Körper z. B. bei der Waſſerſucht mit derſelben Naturgeſetzlichkeit an jener Trockenheit in der Kehle leidet, die dem Geiſt die Empfindung des Durſtes zu bringen pflegt, und daß von hier uns die Nerven und die andern Organe ſo geſtimmt werden, daß er trinkt und dadurch die Krankheit vermehrt, — als er ohne jene Krankheit von der gleichen Trockenheit in der Kehle angeregt wird, zu trinken und dadurch ſeiner Selbſterhaltung zu nützen. Zwar könnte ich im Rückblick auf den vorher erwähnten Gebrauch der Uhr ſagen, daß dieſe, wenn ſie die Stunden unrichtig anzeigt, von ihrer eigenen Natur abweiche. Und ebenſo, wenn ich den Mechanismus des menſch-

lichen Körpers betrachte, als eingerichtet für den Verlauf ſeiner gewohnten Bewegungen, könnte ich meinen, der Körper habe ſeine eigene Natur verlaſſen, wenn das Trinken beim trockenen Zuſtand der Kehle zu ſeiner Selbſterhaltung nicht nützt. Doch bemerke ich wohl, daß dieſer letzte Sinn, in dem ich das Wort Natur nehme, ſehr verſchieden iſt von dem erſten. Ich habe nämlich in meinem Denken den kranken Menſchen und das ſchlecht gemachte Uhrwerk mit der Idee des geſunden Menſchen und des gut gemachten Uhrwerks verglichen. Und wie ich die Natur zuletzt genommen habe, iſt ſie nichts als ein Wort, das von jener Vergleichung gilt, eine bloße Gedankenbezeichnung, ganz fremd den Dingen, von denen ich rede. Aber unter der Natur im erſten Sinn verſtehe ich Etwas, das thatſächlich in den Dingen ſtattfindet und deßhalb etwas Wahres in ſich enthält.

Achte ich auf den waſſerſüchtigen Körper, ſo iſt es freilich blos eine auswärtige, der Sache fremde Bezeichnung, wenn ich ſage, die Natur dieſes Körpers ſei verdorben, weil er bei trockener Kehle des Tranks nicht bedarf; doch in Rückſicht auf das zuſammengeſetzte Weſen oder auf den mit einem ſolchen Körper verbundenen Geiſt, iſt es kein bloßes Wort, ſondern in Wahrheit ein Irrthum der Natur, wenn ſie dürſtet und ihr das Trinken Schaden bringt. Hier alſo bleibt noch zu unterſuchen übrig, wie die Natur, in dieſem Sinne genommen, täuſchen kann trotz der Güte Gottes.

Hier nun bemerke ich vor Allem, daß zwiſchen Geiſt und Körper ein großer Unterſchied darin beſteht, daß der Körper ſeiner Natur nach immer theilbar, der Geiſt dagegen völlig untheilbar iſt. Wenn ich nämlich den Geiſt oder mich ſelbſt, ſofern ich blos ein denkendes Weſen bin, betrachte, ſo kann ich in mir keine Theile unterſcheiden, ſondern erkenne, daß ich ein vollkommen einiges und ganzes Weſen bin, und obwohl mit dem ganzen Körper der ganze Geiſt verbunden zu ſein ſcheint, ſo erkenne ich doch, daß

wenn mir der Fuß, der Arm oder irgend ein anderer Theil des Körpers abgeschnitten wird, dadurch der Geist keinen Verlust erfährt. Auch können die Vermögen zu wollen, zu empfinden, zu erkennen u. s. s. nicht seine Theile genannt werden, denn es ist ja ein und derselbe Geist, der will, der empfindet, der erkennt. Dagegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Wesen vorstellen, das ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, daß der Geist vom Körper völlig verschieden sei, wenn ich es nicht schon anders woher wüßte.

Dann bemerke ich, daß der Geist nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern blos vom Gehirn oder vielleicht sogar blos von einem sehr kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn wohnen soll. So oft dieser Theil auf dieselbe Weise gestimmt ist, bietet er dem Geist immer dasselbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdessen sich noch so verschieden verhalten. Dies wird durch zahllose Erfahrungen bewiesen, die hier aufzuzählen überflüssig ist.

Außerdem bemerke ich, die Natur des Körpers sei der Art, daß kein Theil desselben von einem andern etwas entferntem bewegt werden könne, ohne daß derselbe von jedem Zwischentheile ganz ebenso bewegt werden kann, während jener entferntere nicht mitwirkt. Nehmen wir z. B. ein Seil A, B, C, D, wenn der letzte Theil desselben D gezogen wird, so wird auch der erste A bewegt werden, aber genau so, als er bewegt werden würde, wenn D in Ruhe bliebe und einer der Zwischentheile B oder C gezogen würde. Und so habe ich es mir physikalisch erklärt, wenn ich z. B. einen Schmerz im Fuß empfinde, daß diese Empfinduug durch die Vermittelung der Nerven stattfindet, die sich durch den Fuß ausbreiten und von da wie Fäden bis zum Gehirn erstrecken; während sie im Fuße gezogen werden, ziehen sie auch die inneren Theile des Gehirns, bis zu denen sie reichen, und erregen hier

eine Bewegung, die von Natur ſo beſchaffen iſt, daß ſie dem Geiſt die Empfindung eines gleichſam im Fuß vorhandenen Schmerzes mittheilt. Weil nun jene Nerven, um vom Fuß zum Gehirn zu gelangen, durch Schienbein, Schenkel, Lenden, Rücken, Hals hindurchgehen müſſen, ſo kann der Fall eintreten, auch wenn nicht der im Fuß befindliche Nerventheil, ſondern nur einer von den Zwiſchentheilen berührt wird, daß dennoch vollkommen dieſelbe Bewegung ſtattfindet, die bei dem ſchmerzhaft affeirten Fuß entſteht, und daß mithin der Geiſt den Schmerz im Fuß fühlt. Daſſelbe gilt von jeder anderen Empfindung.

Ich bemerke endlich: jede einzelne Bewegung in dem Theile des Gehirns, der unmittelbar den Geiſt berührt, vermittelt dem Geiſt nur eine Empfindung. Und wenn es ſich ſo verhält, läßt ſich die Sache nicht beſſer auslegen, als daß dieſe Bewegung unter allen möglichen Empfindungen, die ſie vermitteln kann, dem Geiſte diejenige zuführt, welche zur Erhaltung des geſunden Menſchen am ſtärkſten und am meiſten beiträgt. Die Erfahrung bezeugt, daß auf dieſe Art ſich alle uns angeborene Sinne verhalten, und daß in ihnen gar Nichts ſei, das nicht die Macht und Güte Gottes beweiſe. So z. B. wenn die Nerven im Fuß heftig und außergewöhnlich in Bewegung geſetzt werden, ſo geht dieſe Bewegung durch das Rückenmark bis in das Innerſte des Gehirns und bezeichnet hier dem Geiſt, daß er Etwas zu empfinden habe, nämlich einen Schmerz, der gleichſam im Fuße ſitzt, und ſo wird der Geiſt erregt, die Urſache jenes Schmerzes als etwas dem Fuße Feindliches nach Kräften zu entfernen. Gott hätte ja die menſchliche Natur ſo einrichten können, daß eben jene Bewegung im Gehirn dem Geiſt etwas Anderes erſcheinen ließe, etwa ſich ſelbſt, ſofern ſie im Gehirn oder im Fuß oder in einem der Zwiſchentheile iſt, oder endlich etwas beliebig Anderes; doch nichts Anderes würde zur Erhaltung des Körpers auf gleiche Weiſe beigetragen haben. So, wenn wir des Tranks bedürfen, entſteht in der Kehle eine

gewiſſe Trockenheit, die hier die Nerven erregt und durch dieſe die inneren Theile des Gehirns, und dieſe Bewegung giebt dem Geiſt die Empfindung des Durſtes, denn in dieſem ganzen Vorgange iſt uns nichts nützlicher als zu wiſſen, daß wir zur Erhaltung der Geſundheit nöthig haben zu trinken. Und ſo in anderen Fällen.

Hieraus nun iſt ganz klar, daß trotz der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menſchen als eines aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzten Weſens bisweilen täuſchen könne. Wenn nämlich irgend eine Urſache nicht im Fuß, ſondern in einem jener Zwiſchentheile, durch welche hindurch ſich die Nerven vom Fuß zum Gehirn erſtrecken, oder gar im Gehirn ſelbſt genau dieſelbe Bewegung erregt, die gewöhnlich bei ſchmerzhaft afficirtem Fuß ſtattfindet, ſo wird der Schmerz als im Fuße befindlich empfunden und die Empfindung auf naturgemäße Weiſe getäuſcht werden. Da nun aber jene Bewegung im Gehirn dem Geiſt immer nur dieſelbe Empfindung veranlaſſen kann und ſie bei weitem häufiger aus einer den Fuß verletzenden Urſache als aus einer anderen, die anderswo exiſtirt, zu entſtehen pflegt, ſo iſt es ja vernunftgemäß, daß ſie dem Geiſte ſtets den Schmerz lieber im Fuß, als in einem anderen Theile darſtellt. Und wenn die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, daraus entſteht, daß zur Geſundheit des Körpers das Trinken nothwendig iſt, ſondern, wie beim Waſſerſüchtigen, aus irgend einer entgegengeſetzten Urſache, ſo iſt es weit beſſer, daß jene Trockenheit in dem einen Falle täuſche, als wenn ſie immer, während der Körper in gutem Zuſtande iſt, irre führte. Und ſo in den anderen Fällen.

Dieſe Betrachtung hilft ſehr viel dazu, um alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen iſt, nicht blos zu bemerken, ſondern auch entweder zu berichtigen oder leicht zu vermeiden. Da ich nun weiß, daß alle Empfindungen, die auf den Vortheil des Körpers ausgehen, bei weitem häufiger Wahres als Falſches anzeigen, und da ich die Mehrzahl dieſer Empfindungen ſelbſt faſt immer

zur Unterſuchung der Sache brauchen kann und außerdem das Gedächtniß, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und den Verſtand, der die Urſachen des Irrthums ſchon ſämmtlich begriffen hat; ſo darf ich nicht mehr fürchten, daß meine täglichen Sinneserſcheinungen falſch ſind, ſondern die übertriebenen Zweifel der vorigen Tage ſind als lächerlich zu verwerfen, ganz beſonders jener gewaltige Zweifel wegen des Traums, den ich vom Wachen nicht unterſchied. Jetzt nämlich bemerke ich, daß zwiſchen Beiden der ſehr große Unterſchied darin beſtehe, daß die Träume nie mit allen übrigen Handlungen des Lebens vom Gedächtniß verknüpft werden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Wenn mir im Wachen jemand plötzlich erſchiene und gleich darauf verſchwände, ſo wie es im Traum geſchieht, und ich weder ſähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, ſo würde ich dieſe Erſcheinung mit Recht eher für ein Scheinbild oder ein im Gehirn erzeugtes Phantasma, als für einen wirklichen Menſchen halten. Wenn mir aber ſolche Dinge begegnen, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wovon ſie mir zukommen, und ich deren Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit meinem ganzen übrigen Leben verknüpfe, ſo bin ich vollkommen gewiß, daß ich ſie nicht im Traum, ſondern im Wachen vor mir habe. Und ich darf an ihrer Wahrheit nicht im mindeſten zweifeln, wenn ich Sinn, Gedächtniß und Verſtand zu ihrer Prüfung verſammelt habe und mir von keiner dieſer Inſtanzen Etwas angezeigt wird, das mit den anderen ſtreitet; denn daraus, daß Gott mich nicht täuſcht, folgt, daß ich in dieſen Dingen überhaupt nicht getäuſcht werde.

Aber weil der Drang des beſchäftigten Lebens nicht immer eine ſo genaue Prüfung zuläßt, ſo muß man geſtehen, daß das menſchliche Daſein im Einzelnen dem Irrthum häufig unterliegt, und wir müſſen die Schwäche unſerer Natur anerkennen.

Anhang.

Die Betrachtungen im geometrischen Abriß.

Ich lasse hier anhangsweise den Betrachtungen Descartes' eine Stelle folgen, die sich unmittelbar auf jenes grundlegende Hauptwerk seiner Philosophie zurückbezieht und zugleich sehr geeignet ist, den Uebergang von den „Meditationen" zu den „Principien" zu bilden. Zum erstenmal wendet hier Descartes selbst die geometrische Methode auf die Metaphysik an und giebt das Vorbild, dem Spinoza gefolgt ist.

Wie Descartes dazu kam, läßt sich mit Wenigem erklären. Auf seinen Wunsch waren die Betrachtungen in der Handschrift verschiedenen Gelehrten, Theologen und Philosophen, namentlich in Paris, mitgetheilt worden, und es waren ihm mancherlei Einwände zugekommen, auf die er Erwiederungen schrieb, welche er dann mit jenen Einwänden zugleich seinem Werk bei der Veröffentlichung mitgab. Der wissenschaftliche Vermittler in diesem stillen Verkehr war Descartes' Jugendfreund, der Pater Mersenne, den Rapin sehr gut den Residenten Descartes' in Paris nannte. Dieser schickte ihm aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen eine Reihe von Einwürfen, die in der Folge der «Objectiones» die zweite Stelle einnehmen. An sieben Punkten waren die Betrachtungen in Anspruch genommen, und es wurden in Be-

treff dieſer Punkte einleuchtendere Beweiſe gewünſcht. Die Urheber der Einwürfe gehörten nicht zu den ſcharfſinnigſten Denkern. Es war ihnen nicht klar, warum das Subject des Denkens nicht auch der Körper ſein könne; warum nicht die Idee eines unvollkommenen Weſens genüge, um die Idee des vollkommenſten zu bilden; warum die Urſache nicht unvollkommener ſein könne, als die Wirkung; wie nach Descartes Gott das Princip aller wahren Erkenntniß ſein ſolle, da doch nach Descartes uns das eigene denkende Weſen früher gewiß ſei, als das Daſein Gottes; warum es Gott unmöglich ſei zu täuſchen; warum der Wille nothwendig irre, ſo oft er durch unklare Vorſtellungen motivirt werde (dann wäre auch die Bekehrung der Türken zu dem noch nicht deutlich erkannten Chriſtenthum ein Willensirrthum); wie das Daſein Gottes nothwendig ſein ſolle, ſo lange ſein Begriff ſelbſt bedenklich ſei; endlich, ob der Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper wirklich ausgemacht ſei, und ob dieſer Unterſchied, ſelbſt wenn er feſtſtehe, in der That hinreiche, die Unſterblichkeit zu beweiſen?

„Dieſes", ſo enden die Einwürfe, „ſind die Punkte, von denen wir wünſchen, daß Sie dieſelben klarer ins Licht ſetzen, damit die Lecture Ihrer ſehr ſcharfſinnigen und nach unſerem Dafürhalten ſehr wahren Betrachtungen aller Welt fruchtbringend werde. Darum würde es ſehr zweckdienlich ſein, wenn Sie dieſe Fragen auflöſten und zuletzt, nachdem Sie einige Erklärungen, Forderungen und Grundſätze vorausgeſchickt, *das Ganze in eine Schlußfolgerung nach geometriſcher Methode, die Ihnen ſo gut zu Gebote ſteht, bringen wollten*, damit Sie den Geiſt Ihrer Leſer mit einem Male und gleichſam mit *einem* Blick erfüllen und mit der Erkenntniß der Gottheit durchdringen."

Dieſem Wunſch entſpricht Descartes. Nachdem er die Einwürfe Punkt für Punkt erledigt hat, geht er auf die ihm empfohlene geometriſche Darſtellungsweiſe ein.

„Was den Rath betrifft, den Sie mir gegeben, meine Beweisgründe nach geometriſcher Methode zu ordnen, damit die Leſer ſie wie mit einem Schlage begreifen können, ſo will ich Ihnen hier ſagen, in welcher Weiſe ich ſchon früher verſucht habe, dieſe Methode zu befolgen, und wie ich es hier gleich nachher verſuchen werde.

In der geometriſchen Schreibart unterſcheide ich zweierlei: die Ordnung und die Beweisführung.

Die Ordnung beſteht lediglich darin, daß alles Vorhergehende ohne das Folgende und alles Folgende bloß durch das Vorhergehende einleuchtet. Und gewiß war es dieſe Ordnung, die ich in meinen Betrachtungen zu befolgen geſucht habe. Eben darum habe ich nicht in der erſten, ſondern nur in der ſechsten Betrachtung von dem Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper gehandelt; eben darum habe ich in dem ganzen Verſuch eine Menge Dinge bei Seite gelaſſen, weil ſie anderweitige Erklärungen vorausſetzten.

Die Beweisführung iſt doppelter Art: die eine geſchieht durch Analyſe oder Auflöſung, die andere durch Syntheſe oder Zuſammenſetzung.

Die Analyſe zeigt den wahren Weg, auf dem die Sache in methodiſcher Weiſe gefunden worden (ſie läßt uns ſehen, wie die Wirkungen von den Urſachen abhängen); wer auf dieſem Wege der Beweisführung folgen und ſorgfältig auf Alles achten will, was ſie enthält, wird nicht blos die ſo bewieſene Sache vollkommen begreifen, ſondern ſie dergeſtalt ſich aneignen, als ob er ſie ſelbſt gefunden hätte. Doch iſt dieſe Beweisart nicht geeignet, widerſtrebende oder wenig aufmerkſame Leſer zu überzeugen. Denn ſobald man ſich den kleinſten ihrer Sätze, ohne darauf zu achten, entgehen läßt, verſchwindet die Nothwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen, und man pflegt hier nicht ſehr weitläufig von ſolchen

Dingen zu handeln, die ſchon von ſelbſt klar ſind, obwohl gerade dieſe am genaueſten beachtet ſein wollen.

Die ſynthetiſche Methode dagegen nimmt den entgegengeſetzten Weg; ſie prüft gleichſam die Urſachen durch die Wirkungen, (obwohl ſie auch oft die Urſachen durch die Wirkungen darthut), und ſo beweiſt ſie in Wahrheit deutlich, was ihre Schlußfolgerungen enthalten, und bedient ſich einer langen Reihe von Erklärungen, Forderungen, Grundſätzen, Lehrſätzen und Aufgaben, um gleich zu zeigen, ſobald man eine ihrer Folgerungen beſtreitet, wie dieſe in den früheren Sätzen enthalten iſt, und den Leſer zur Beiſtimmung zu zwingen, er ſei auch noch ſo widerſtrebend und eigenſinnig. Aber ſie gewährt nicht, wie die Analyſis, denen eine vollſtändige Befriedigung, die lernen wollen. Denn ſie lehrt die Methode nicht, durch welche man findet.

Die Geometer der Alten pflegten in ihren Schriften bloß dieſe ſynthetiſche Methode zu brauchen, nicht als ob ſie der analytiſchen Methode unkundig geweſen, ſondern weil ſie meiner Meinung nach ſich ſo viel damit wußten, daß ſie dieſelbe wie ein wichtiges Geheimniß für ſich allein behielten.

Ich für meine Perſon habe in meinen Betrachtungen bloß die analytiſche Methode befolgt, weil ich ſie für die wahrſte und zum Lehren für die paſſendſte halte. Was die ſynthetiſche angeht, die offenbar hier von mir verlangt wird, ſo kann dieſelbe in der Geometrie mit Nutzen angewendet werden, nachdem die analytiſche vorangegangen; doch paßt ſie nicht ebenſo gut auf metaphyſiſche Gegenſtände.

Hier beſteht nemlich folgende Differenz. Jene erſten Begriffe, die man zum Beweiſe geometriſcher Sätze vorausſchickt, ſind unſern Sinnen angemeſſen und werden darum leicht von Jedermann zugelaſſen. Hier giebt es mithin keine weitere Schwierigkeit, als die Folgerungen richtig zu ziehen, und das vermögen

ſelbſt bei der geringſten Aufmerkſamkeit Leute jeder Art, wenn ſie ſich nur das Vorhergehende einmal wieder vergegenwärtigen. Und dazu bringt man ſie leicht, wenn man ebenſo viele verſchiedene Sätze unterſcheidet, als es in dem vorgelegten Problem bemerkenswerthe Punkte giebt, damit ſie auf jeden Satz ihre Aufmerkſamkeit beſonders richten und man ihnen ſpäter dieſe Sätze anführen kann, um ihnen zu ſagen, woran ſie zu denken haben. *)

Dagegen beſteht bei metaphyſiſchen Fragen die Hauptſchwierigkeit grade darin, klar und deutlich die erſten Begriffe zu faſſen, denn obwohl ſie von Natur klar und oft ſogar klarer ſind, als die geometriſchen, ſo ſcheinen ſie dennoch mit manchen Vorurtheilen zu ſtreiten, die wir von den Sinnen her empfangen und ſeit unſerer Kindheit gepflegt haben. Darum können ſie nur bei der ſtärkſten Aufmerkſamkeit und der größtmöglichen Abſtraction von den Sinnen vollkommen begriffen werden. Und wenn man ſie für ſich allein hinſtellte, ſo würde der bereite Widerſpruchsgeiſt es leicht haben, ſie zu verneinen.

Dies war der Grund, warum ich lieber Betrachtungen geſchrieben habe, als nach Art der Philoſophen Wortſtreite oder nach Art der Geometer Lehrſätze und Aufgaben. Ich wollte dadurch bezeugen, daß ich nur für Solche geſchrieben, die ſich die Mühe nehmen wollen, mit mir ernſthaft nachzudenken und aufmerkſam die Dinge zu erwägen. Denn ſchon dadurch, daß jemand ſich anſchickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er ſich unfähiger, ſie zu begreifen, da er ſeinen Geiſt von der Betrachtung der überzeugenden Gründe abwendet, um ihn auf die Unterſuchung der widerlegenden zu richten.

Doch, um zu zeigen, wie gern ich Ihrem Rathſchlage Gehör gebe, will ich hier den Verſuch machen, die ſynthetiſche Methode

*) Dieſen Satz gebe ich nach der franzöſiſchen Ueberſetzung von Clerſelier.

der Geometer nachzuahmen, und einen Abriß der hauptsächlichsten Gründe geben, aus denen ich das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Geist und Körper des Menschen bewiesen habe. Vielleicht wird dieser Versuch dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Leser zu erleichtern *)."

Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele vom Körper nach geometrischer Methode geordnet.

Erklärungen.

I. Unter dem Worte Denken begreife ich alle diejenigen Vorgänge in uns, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. So sind alle Thätigkeiten des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Ich habe ausdrücklich hinzugefügt: „unmittelbar" um Alles, was aus jenen Thätigkeiten folgt, auszuschließen, wie z. B. die willkürliche Bewegung zwar das Denken zum Princip hat, doch nicht selbst Denken ist. (So ist Spazierengehen nicht Denken, wohl aber das Gefühl oder Bewußtsein, welches man davon hat, daß man spazierengeht **).

---

*) Ich gebe diesen Schlußsatz nach Clerselier, der hier das lateinische Original in seiner Uebersetzung zweckmäßig abkürzt.

**) Der parenthetische Satz ist in dem Text der französischen Uebersetzung hinzugefügt.

II. Unter dem Worte Idee verſtehe ich die Form eines beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Wahrnehmung ich mir eben jenes Gedankens ſelbſt bewußt bin. Sobald ich daher Etwas mit Worten ausdrücke und zugleich mit Bewußtſein des Sinnes ſpreche, ſo beweiſe ich dadurch, daß in mir die Idee deſſen iſt, was meine Worte bezeichnen. Und ſo nenne ich Ideen nicht blos die in der Phantaſie abgemalten Bilder; im Gegentheil, ſofern dieſelben in der körperlichen Einbildung, d. h. in einem Theile des Gehirns abgebildet ſind, nenne ich ſie hier gar nicht Ideen, ſondern nur, ſofern ſie den Geiſt ſelbſt einnehmen, der ſich jenem Theil des Gehirnes zuwendet.

III. Unter objectiver Realität der Idee verſtehe ich das Daſein des durch die Idee vorgeſtellten Dinges, ſofern es in der Idee iſt. Ich könnte ebenſo gut objective Vollkommenheit oder objectives Kunſtwerk ſagen u. ſ. f., denn was wir als in den Objecten der Ideen gegeben vorſtellen, das iſt auf objective (oder vorgeſtellte Weiſe *) in den Ideen ſelbſt.

IV. Wenn Etwas in den Objecten der Ideen ebenſo enthalten iſt, wie wir es wahrnehmen, ſo ſagen wir, es ſei in dieſen Objecten formaliter (förmlich) enthalten. Und wir ſagen, es ſei eminenter darin enthalten, wenn es zwar nicht in ſolcher Beſchaffenheit, aber in ſolchem Grade darin liegt, daß die Beſchaffenheit daraus folgt.

V. Jedes Weſen, dem als ſeinem Subjecte Etwas, das wir wahrnehmen, inwohnt, oder durch welches jenes Etwas, d. h. irgend eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit oder Attribut, deſſen wirkliche Idee in uns iſt, exiſtirt, nennen wir Subſtanz. Denn von der Subſtanz ſelbſt, genau genommen, haben wir keine andere Idee, als daß ſie ein Weſen iſt, in welchem jenes Etwas, das wir

*) objectivement = par représentation..

wahrnehmen oder das in einer unserer Ideen auf objective Weise enthalten ist, formaliter oder eminenter existirt. Denn es ist eine selbstverständliche Wahrheit, daß keine wirkliche Eigenschaft gleich Nichts sein könne.

VI. Die Substanz, der unmittelbar das Denken inwohnt, heißt Geist. Ich sage hier ausdrücklich „Geist", nicht Seele, da das Wort Seele zweideutig ist und oft zur Bezeichnung eines körperlichen Wesens gebraucht wird.

VII. Die Substanz, die das unmittelbare Subject räumlicher Ausdehnung und solcher Beschaffenheiten ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Figur, Lage, Ortsveränderung u. s. f. heißt Körper. Ob es aber ein und dieselbe Substanz ist, die Geist und Körper heißt, oder ob es zwei verschiedene sind, das soll später untersucht werden.

VIII. Die Substanz, die wir als die absolut vollkommene erkennen, und in der sich keinerlei Mangel oder beschränkte Vollkommenheit begreifen läßt, heißt Gott.

IX. Wenn ich sage: Etwas sei in der Natur oder in dem Begriff eines Wesens enthalten, so ist es dasselbe, als ob ich sagte: es sei in Rücksicht dieses Wesens wahr oder könne von demselben bejaht werden.

X. Ich sage, zwei Substanzen seien in Wahrheit unterschieden, wenn jede von beiden ohne die andere existiren kann.

Forderungen.

Ich verlange:

1. Daß die Leser beachten, wie schwach die Gründe seien, aus denen sie bisher ihren Sinnen geglaubt haben, und wie unsicher alle darauf gegründete Urtheile. Dies mögen sie so lange

bei ſich erwägen, daß ſie zuletzt aus Gewohnheit den Sinnen nicht mehr zu viel Vertrauen ſchenken. Denn dies halte ich für nothwendig zur Gewißheit metaphyſiſcher Einſicht.

2. Daß ſie ihren eigenen Geiſt und deſſen ſämmtliche Weſenseigenthümlichkeiten betrachten, die ſich als unzweifelhaft erweiſen, auch wenn alle Sinneswahrnehmungen für falſch gelten; daß ſie mit dieſer Betrachtung nicht eher ablaſſen, als bis ſie ſich die Gewohnheit erworben, den Geiſt klar zu durchſchauen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen ſei, als die körperlichen Dinge.

3. Daß ſie ſolche an ſich klare Sätze, die ſie in ihrem Innern finden, wie z. B.: „Daſſelbe kann nicht zugleich ſein oder nicht ſein"; „es iſt unmöglich, daß Nichts die Urſache von Etwas iſt"; und ähnliche, ſorgfältig prüfen und auf dieſe Weiſe die natürliche, aber durch die Sinneserſcheinungen ſo ſehr geſtörte und verdunkelte Geiſtesklarheit rein und frei von den Sinnen ausüben. So wird ihnen die Wahrheit der nachfolgenden Grundſätze ohne Mühe einleuchten.

4. Daß ſie die Ideen ſolcher Weſen unterſuchen, in denen zugleich ein Inbegriff vieler Attribute enthalten iſt, wie z. B. das Weſen des Dreiecks, des Quadrats oder einer anderen Figur; eben ſo das Weſen des Geiſtes, des Körpers, und vor Allen das Weſen Gottes oder des vollkommenſten Daſeins. Sie mögen wohl beachten, daß Alles, was wir in jenem Weſen erkennen, auch in Wahrheit von demſelben behauptet werden könne. Z. B. weil es in der Natur des Dreiecks liegt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind, und weil in der Natur des Körpers oder des ausgedehnten Weſens die Theilbarkeit liegt (denn wir können kein ausgedehntes Weſen ſo klein denken, daß es ſich nicht wenigſtens in Gedanken theilen ließe), ſo iſt die Behauptung wahr: in jedem Dreieck

ſind die drei Winkel gleich zwei Rechten, und jeder Körper iſt theilbar.

5. Daß ſie lange und viel in der Betrachtung des vollkommenſten Weſens verweilen und unter Anderem dies beachten, daß in den Ideen aller übrigen Weſen die Exiſtenz als möglich, dagegen in der Idee Gottes die Exiſtenz nicht blos als möglich, ſondern als durchaus nothwendig enthalten ſei. Daraus allein und ohne jede weitere Schlußfolgerung werden ſie erkennen, daß Gott exiſtire, und das wird ihnen ebenſo an ſich klar ſein, als daß die Zweizahl gleich oder die Dreizahl ungleich ſei, und ähnliche Sätze. Denn Manches leuchtet Einigen von ſelbſt ein, das von Anderen nur durch Schlüſſe begriffen wird.

6. Daß ſie alle in meinen Betrachtungen angeführte Beiſpiele einer klaren und deutlichen Erkenntniß und ebenſo die einer unklaren und dunkeln erwägen und ſich dadurch gewöhnen, die klare Einſicht von der dunkeln zu unterſcheiden. Denn dies wird leichter durch Beiſpiele als durch Regeln gelernt, und ich glaube, daß ich in jener Schrift alle hierhergehörige Beiſpiele entweder entwickelt oder wenigſtens irgendwie berührt habe.

7. Endlich mögen ſie beachten, daß ſie in der klaren Einſicht nie einen Irrthum entdeckt und dagegen in dem nur dunkel Begriffenen nie eine Wahrheit außer durch Zufall gefunden haben; und darum mögen ſie bedenken, daß es vernunftwidrig ſei, die klaren und deutlichen Einſichten des reinen Verſtandes zu bezweifeln wegen der ſinnlichen Vorurtheile oder wegen ſpielender, auf unbekannte oder dunkle Dinge gegründeter Hypotheſen. So werden ſie leicht die nachfolgenden Grundſätze als wahr und unbedenklich gelten laſſen. Gleichwohl hätte ich mehrere darunter beſſer entwickeln können, und mehr als Lehrſätze, denn als Grundſätze aufſtellen müſſen, wenn ich genauer hätte verfahren wollen.

Grundsätze oder Gemeinbegriffe.

I. Nichts existirt, ohne daß gefragt werden kann, aus welcher Ursache es existirt? Selbst von Gott kann diese Frage erhoben werden, nicht weil er zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, sondern weil die Unermeßlichkeit seines Wesens selbst die Ursache oder der Grund ist, warum er zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf.

II. Die Gegenwart hängt von der nächsten Vergangenheit nicht ab, darum ist zur Erhaltung eines Wesens keine geringere Ursache nöthig als zur Schöpfung desselben.

III. Kein Wesen oder keine wirklich existirende Vollkommenheit eines Wesens kann zur Ursache der Existenz Nichts oder ein nicht existirendes Wesen haben.

IV. Was von Wirklichkeit oder Vollkommenheit in einem Wesen ist, das ist in dessen erster und entsprechender Ursache formaliter oder eminenter enthalten.

V. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache nöthig habe, worin eben diese Realität nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten sei. Und es ist zu beherzigen, daß dieser Grundsatz so nothwendig gelten muß, daß von ihm allein die Erkenntniß alles Sinnlichen und Nichtsinnlichen abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existirt? Etwa, weil wir ihn sehen? Aber diese Erscheinung gehört ja lediglich zum Geist, sofern sie eine Idee ist, ich sage eine Idee, weil sie dem Geist selbst inwohnt, nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wir sollten wegen dieser Idee nicht urtheilen können, der Himmel existire? Ja, aber nur weil jede Idee eine wirklich existirende Ursache ihrer objectiven Realität haben muß, und diese Ursache ist in dem gegebenen

Fall nach unſerm Urtheil der Himmel ſelbſt. Und ſo in anderen Fällen.

VI. Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder des Daſeins, denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Subſtanz mehr als die endliche. Deßhalb iſt auch mehr objective Realität in der Idee der Subſtanz als in der des Accidens, und mehr in der Idee der unendlichen Subſtanz als in der der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Weſens geht zwar willkürlich und frei (denn das gehört zum Weſen des Willens), aber unfehlbar auf das Gute, ſobald er es deutlich erkannt hat, darum wird der Wille, wenn er gewiſſe Vollkommenheiten, die er nicht hat, kennen lernt, ſich dieſe gleich geben, ſobald ſie in ſeiner Macht ſind.

VIII. Was im Stande iſt, das Größere und Schwierigere zu bewirken, das iſt auch im Stande, das Geringere und Leichtere zu bewirken.

IX. Es iſt größer, eine Subſtanz zu ſchaffen oder zu erhalten, als Attribute oder Eigenſchaften einer Subſtanz; aber, wie ſchon vorher erwähnt, es iſt nicht größer, etwas zu ſchaffen, als daſſelbe zu erhalten.

X. In der Idee oder dem Begriff jedes Weſens liegt die Exiſtenz, denn wir müſſen Alles unter dem Gedanken der Exiſtenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Weſens liegt die Exiſtenz als möglich oder zufällig, ſie liegt als nothwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommenſten Weſens.

Erſter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung ſeines Weſens erkannt.

Beweis.

Es iſt gleich, ob ich ſage: etwas liege in dem Weſen oder im Begriff einer Sache, oder ob ich ſage: es ſei in Rückſicht jener Sache wahrhaft wirklich. Erkl. IX.

Nun liegt die nothwendige Exiſtenz im Begriff Gottes. Grdſ. X. Alſo gilt von Gott als wahr: daß in ihm nothwendige Exiſtenz iſt oder daß er exiſtirt.

Hier iſt die Schlußfolgerung, die ich in meiner Erwiederung auf den ſechsten Punkt dieſer Einwürfe gebraucht habe. Der Schlußſatz iſt an ſich klar für Solche, die von Vorurtheilen frei ſind (ſ. Vord. V.). Aber weil es ſchwierig iſt, zu ſolcher Klarheit zu gelangen, ſo will ich verſuchen, daſſelbe auf anderem Wege zu beweiſen.

Zweiter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird bloß dadurch empiriſch (a posteriori) bewieſen, daß die Idee deſſelben in uns iſt.

Beweis.

Die objective Realität jeder unſerer Ideen braucht eine Urſache, in der dieſe Realität ſelbſt nicht blos auf objective Weiſe, ſondern formaliter oder eminenter enthalten iſt. Grdſ. V.

Nun haben wir die Idee Gottes. (Erkl. V. u. VIII.) Die objective Realität dieſer Idee iſt in uns weder formaliter noch eminenter (Grdſ. VI.), auch in keinem anderen Weſen, außer in Gott ſelbſt (Erkl. VIII.), alſo muß die Idee Gottes in uns Gott ſelbſt zur Urſache haben; alſo exiſtirt Gott. (Grdſ. III.)

Dritter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird auch dadurch bewieſen, daß wir ſelbſt, die wir die Idee Gottes haben, exiſtiren.

Beweis.

Wenn ich die Macht hätte, mich zu erhalten, ſo würde ich um ſo mehr die Macht haben, mir die Vollkommenheiten zu geben, die ich nicht habe (Grdſ. VIII. u. IX.), denn jene Vollkommenheiten ſind nur Eigenſchaften der Subſtanz, ich ſelbſt aber bin Subſtanz, aber ich habe nicht die Macht, mir dieſe Vollkommenheiten zu geben, denn ſonſt würde ich ſie ſchon haben. (Grdſ. VII.)

Alſo habe ich nicht die Macht, mich zu erhalten.

Nun kann ich nicht exiſtiren, ohne daß ich in jedem Moment meiner Exiſtenz erhalten werde, es ſei nun von mir ſelbſt, wenn ich die Macht dazu habe, oder von einem Anderen, der ſie hat. Grdſ. I. u. II.

Nun exiſtire ich ohne die Macht, mich ſelbſt zu erhalten, wie ſchon bewieſen. Alſo werde ich von einem Anderen erhalten.

Jener mein Erhalter hat Alles, das in mir iſt, formaliter oder eminenter in ſich. Grdſ. IV.

In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, und zugleich die Idee Gottes. Erkl. II. u. VIII.

Also ist auch in meinem Erhalter die Vorstellung eben dieser Vollkommenheiten.

Endlich jener mein Erhalter kann keine Vollkommenheit vorstellen, die ihm fehlte, d. h. die er nicht formaliter oder eminenter in sich hätte. Grds. VII.

Denn da er, wie gesagt, die Macht hat, mich zu erhalten, so würde er um so mehr die Macht haben, sich jene Vollkommenheiten, wenn sie ihm fehlten, zu geben. Grds. VIII. u. IX.

Nun hat er die Vorstellung aller jener Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden.

Also hat er jene Vollkommenheiten formaliter oder eminenter in sich, und ist also Gott.

Zusatz.

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und Alles was darin ist, und er vermag außerdem Alles, was wir klar erkennen, zu bewirken so, wie wir dasselbe erkennen.

Beweis.

Alles dieses folgt klar aus dem vorigen Lehrsatz, der das Dasein Gottes daraus bewiesen hat, daß Jemand existiren müsse, in dem formaliter oder eminenter alle Vollkommenheiten enthalten sind, von denen wir irgend eine Idee in uns haben. Nun haben wir die Idee eines so mächtigen Wesens, welches allein Himmel und

Erde u. ſ. f. habe ſchaffen und Alles, das ich als möglich erkenne, habe machen können.

Folglich ſind mit dem Daſein Gottes zugleich alle dieſe Machtvollkommenheiten von ihm bewieſen.

Vierter Lehrſatz.

Geiſt und Körper ſind weſentlich verſchieden.

Beweis.

Was wir klar erkennen, das alles kann Gott ſo, wie wir es erkennen, bewirken. Voriger Zuſatz.

Nun erkennen wir den Geiſt d. h. die denkende Subſtanz klar ohne Körper d. h. ohne eine ausgedehnte Subſtanz (Ford. II.), und umgekehrt den Körper ohne Geiſt (wie Alle ohne Weiteres zugeſtehen). Alſo kann wenigſtens durch die Macht Gottes der Geiſt ohne Körper und der Körper ohne Geiſt daſein.

Subſtanzen aber, welche die eine ohne die andere ſein können, ſind thatſächlich unterſchieden. Erkl. X.

Nun ſind Geiſt und Körper Subſtanzen, (Erkl. V. VI. u. VII.) welche die eine ohne die andere ſein können, wie eben bewieſen worden: alſo ſind Geiſt und Körper weſentlich verſchieden.

Ich muß bemerken, daß ich hier die göttliche Macht als Mittelglied gebraucht habe, nicht weil irgend eine außerordentliche Macht dazu nöthig iſt, den Geiſt vom Körper zu trennen, ſondern weil ich in den obigen Sätzen nur von Gott gehandelt habe und mir alſo kein anderes Beweismittel zu Gebote ſtand. Auch kommt nichts darauf an, von welcher Macht zwei Weſen getrennt werden, um ihren Weſensunterſchied zu erkennen.

Principien der Philoſophie.

Erſter Theil.

Von den Principien der menſchlichen Erkenntniß.

§ 1.

Da wir als Kinder geboren werden und von den ſinnlichen Dingen mancherlei geurtheilt haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unſerer Vernunft hatten, ſo werden wir durch viele Vorurtheile von der Erkenntniß des Wahren abgewendet. Dieſe Vorurtheile können wir, ſo ſcheint es, nur los werden, wenn wir einmal im Leben gefliſſentlich an Allem zweifeln, worin ſich auch nur der kleinſte Verdacht der Unſicherheit findet.

§ 2.

Ja, es wird ſogar gut ſein das Zweifelhafte geradezu für falſch zu halten, damit wir um ſo deutlicher entdecken, was ganz ſicher und zu erkennen ganz leicht iſt.

§ 3.

Indeſſen iſt dieſer Zweifel blos auf die theoretiſche Beſchäftigung mit der Wahrheit einzuſchränken. Was nämlich das praktiſche Leben betrifft, ſo würde ſehr oft die Gelegenheit zur That vorübergehen, bevor wir uns von allen unſeren Bedenken befreien könnten, und ſo ſind wir nicht ſelten nothgedrungen in der Lage, das blos Wahrſcheinliche zu ergreifen oder auch, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrſcheinlicher erſcheint als das andere, doch eines von beiden zu wählen.

§ 4.

Jetzt nun, wo wir mit der Erforschung der Wahrheit Ernst machen, werden wir vor Allem zweifeln, ob es überhaupt sinnliche oder bildliche Dinge giebt. Erstens, weil wir bisweilen die Sinne auf Täuschungen ertappen und es die Vorsicht gebietet, denen nicht zu viel zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; dann, weil wir im Traum zahllose Dinge zu empfinden oder vorzustellen meinen, die nirgends sind, und uns bei solchen Zweifeln kein Merkmal gegeben ist, um den Traum vom Wachen sicher zu unterscheiden.

§ 5.

Wir werden noch an anderen Dingen zweifeln, die wir vorher für ganz sicher gehalten, sogar an den mathematischen Beweisführungen, selbst an den Grundsätzen, die uns bis jetzt unmittelbar gewiß schienen. Einmal deßhalb, weil wir gesehen, daß Manche auch in diesen Dingen irren und für ganz sicher und unmittelbar gewiß gelten ließen, was uns falsch schien; dann besonders deßhalb, weil wir gehört, es sei ein Gott, der Alles vermöge und uns geschaffen habe.

Wir wissen ja nicht, ob dieser Gott uns nicht etwa so habe schaffen wollen, daß wir in fortwährender Täuschung befangen bleiben, selbst in solchen Dingen, die uns als die bekanntesten erscheinen. Denn dies wäre ebenso gut möglich, als daß wir manchmal irren, und das ist der Fall, wie wir gesehen.

Nehmen wir nun an, daß wir nicht von dem allmächtigen Gott, sondern von uns selbst oder irgend einem anderen Wesen unser Dasein haben, so wird, je ohnmächtiger das Wesen ist, das wir als Urheber unserer Entstehung bezeichnen, um so wahrscheinlicher unsere Unvollkommenheit so groß sein, daß wir fortwährend irren.

§ 6.

Indeſſen wer es auch ſei, von dem wir unſer Daſein haben, und ſo mächtig und trügeriſch er auch ſei, ſo fühlen wir doch in uns eine Freiheit, vermöge deren wir uns des Glaubens an das Unſichere und wenig Begründete enthalten und alſo vor dem Irrthum hüten können.

§ 7.

Verwerfen wir aber auf dieſe Weiſe alles irgend Zweifelhafte und denkbarer Weiſe Falſche, ſo läßt ſich zwar leicht annehmen, daß kein Gott ſei, kein Himmel, keine Körper, daß wir ſelbſt weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben, aber es läßt ſich darum nicht annehmen, daß wir, die wir Solches denken, Nichts ſind. Denn es widerſpricht ſich, daß ein denkendes Weſen im Augenblick, wo es denkt, nicht exiſtiren ſolle. Demnach iſt dieſe Erkenntniß: „ich denke alſo bin ich“ von allen die erſte und ſicherſte, die Jedem begegnet, der methodiſch philoſophirt.

§ 8.

Und das iſt der beſte Weg, um die Natur des Geiſtes und deſſen Unterſchied vom Körper zu erkennen. Denn ſobald wir unterſuchen, was für ein Weſen eigentlich wir ſelbſt ſind, die wir alles von uns Verſchiedene für falſch gelten laſſen, ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, weder Figur noch Ortsveränderung, noch ſonſt Etwas, das dem Körper zukömmt, unſerem Weſen angehört, ſondern blos das Denken. Alſo wird das Denken auch eher und gewiſſer erkannt, als irgend ein körperliches Weſen. Denn jenes haben wir ſchon durchſchaut, alles Andere dagegen iſt uns noch zweifelhaft.

§ 9.

Unter dem Worte Denken verſtehe ich Alles, was in uns vorgeht, ſofern wir unmittelbar uns dieſer Vorgänge bewußt ſind.

In dieſem Sinne iſt nicht blos Erkennen, Wollen, Einbilden, ſondern auch Empfinden daſſelbe als Denken. Wenn ich ſage: „ich ſehe oder ich gehe ſpazieren, alſo bin ich“, und darunter den körperlichen Act des Sehens oder Gehens verſtehe, ſo iſt der Schluß nicht ganz ſicher. Denn ich kann ja, wie häufig im Traum, zu ſehen oder zu gehen meinen, obgleich ich die Augen nicht öffne und von meinem Ort mich nicht fortbewege und vielleicht nicht einmal einen Körper habe. Wenn ich es aber von der Empfindung ſelbſt verſtehe oder vom bewußten Sehen oder Gehen, ſo bezieht ſich dieſes auf den Geiſt, der allein empfindet, d. h. zu ſehen oder zu gehen denkt, und dann iſt der Schluß ganz ſicher.

§ 10.

Ich erläutere hier nicht erſt die vielen anderen Ausdrücke, die ich bereits gebraucht habe oder im Folgenden brauchen werde, weil ich meine, daß ſie durch ſich hinlänglich bekannt ſind. Auch habe ich häufig die Bemerkung gemacht, daß Philoſophen gerade dadurch den Irrthum herbeiführten, daß ſie das Einfachſte und unmittelbar Bekannte durch logiſche Erklärungen zu erläutern verſuchten. Denn auf dieſe Weiſe machten ſie es nur dunkler. Wenn ich nun erklärt habe, der Satz: „ich denke alſo bin ich“ ſei vor allen der erſte und gewiſſeſte, den Jeder findet, der methodiſch philoſophirt, ſo habe ich damit nicht in Abrede geſtellt, daß man vorher wiſſen müſſe, was Denken, Exiſtenz, Gewißheit ſei, ebenſo daß unmöglich ein denkendes Weſen nicht exiſtire, und was dergleichen mehr iſt; ſondern weil dieſe Begriffe die einfachſten ſind und für ſich genommen von keinem exiſtirenden Weſen eine Kenntniß geben, deßhalb habe ich geglaubt, ſie nicht aufzählen zu dürfen.

§ 11.

Um ſich aber zu überzeugen, daß unſer Geiſt nicht blos eher und gewiſſer, ſondern auch einleuchtender als der Körper erkannt

werde, muß man Folgendes bemerken. Es iſt eine natürliche und aller Welt bekannte Wahrheit, daß keine Affectionen oder Beſchaffenheiten gleich Nichts iſt, und daß alſo, wo wir Etwas der Art antreffen, da nothwendig ein Ding oder eine Subſtanz, der jene angehören, ſein müſſe, und daß wir jenes Ding oder jene Subſtanz um ſo klarer erkennen, je mehr wir darin entdecken. Nun aber entdecken wir in unſerem Geiſte mehr als in irgend einem anderen Weſen. Warum? Weil jedes andere Object unſerer Erkenntniß uns zugleich noch weit gewiſſer unſeren eigenen Geiſt erkennbar macht. Wenn ich z. B. urtheile, die Erde exiſtirt, weil ich ſie betaſte oder ſehe, ſo muß ich ja noch weit ſicherer urtheilen, daß mein Geiſt exiſtire. Es könnte ja ſein, daß ich die Erde zu betaſten meine, ohne daß die Erde exiſtirt. Aber es kann nicht ſein, daß ich dieſe Meinung habe, ohne daß mein Geiſt, der ſo urtheilt, exiſtirt. Und ſo in anderen Fällen.

§ 12.

Und denen, die unmethodiſch philoſophirten, iſt die Sache nur darum anders erſchienen, weil ſie den Geiſt niemals ſorgfältig genug vom Körper unterſchieden haben. Sie haben wohl auch gemeint, ihre eigene Exiſtenz ſei gewiſſer als irgend etwas Anderes, aber ſie haben nicht geſehen, daß unter ihrem *eigenen* Weſen hier bloß ihr Geiſt zu verſtehen war. Im Gegentheil haben ſie vielmehr blos ihre Körper darunter verſtanden, die ſie mit Augen ſahen, mit Händen faßten, und denen ſie fälſchlicher Weiſe das Empfindungsvermögen zuſchrieben. Und dies hat ſie von der Erkenntniß der geiſtigen Natur abgelenkt.

§ 13.

Wenn nun der Geiſt, der erſt ſeiner ſelbſt gewiß und der anderen Dinge insgeſammt noch nicht gewiß iſt, überall umherblickt, um ſeine Erkenntniß weiter auszudehnen, ſo findet er zuerſt

bei ſich die Ideen vieler Dinge. So lange er blos dieſe Ideen betrachtet und es auf ſich beruhen läßt, ob außer ihm etwas den Ideen Aehnliches exiſtirt, kann er nicht irren. Weiter findet er gewiſſe Gemeinbegriffe und bildet daraus mannigfaltige Beweiſe, von deren Wahrheit er ganz überzeugt iſt, ſo lange er blos auf ſie achtet. So hat er z. B. die Ideen der Zahlen und Figuren in ſich und unter den Gemeinbegriffen z. B. den Satz: „*Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches*“ und ähnliche Sätze, woraus ſich leicht beweiſen läßt, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ſind u. ſ. f. Von der Wahrheit dieſer und ähnlicher Sätze iſt er überzeugt, ſo lange er auf die Vorderſätze, woraus er ſie abgeleitet hat, achtet. Aber er kann nicht in dieſer Richtung beharren. Der Gedanke tritt dazwiſchen, daß er ja noch nicht wiſſe, ob er nicht von der Natur ſo geſchaffen ſei, daß er ſich auch in den Dingen täuſche, die ihm die klarſten erſcheinen. Und ſo ſieht er, daß er auch an dieſen Dingen mit Recht zweifle und nicht eher ein ſicheres Wiſſen erreichen könne, als er den Urheber ſeiner Entſtehung erkannt habe.

§ 14.

Nun ſieht er, daß unter den verſchiedenen Ideen in ſeinem Innern *eine* ſei, die Idee eines allwiſſenden, allmächtigen, vollkommenſten Weſens, von allen Ideen die vornehmſte, er anerkennt in ihr die Exiſtenz, nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen aller anderen Weſen, die er deutlich einſieht, ſondern als durchaus nothwendig und ewig. Er ſieht *ein*, in der Idee des Dreiecks liege nothwendig, daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſeien; er iſt deßhalb vollkommen überzeugt, das Dreieck habe drei Winkel, die zwei Rechten gleich ſind. Und ebenſo ſieht er ein, in der Idee des vollkommenſten Weſens liege die nothwendige und ewige Exiſtenz. Er muß deßhalb den Schluß machen: *das vollkommenſte Weſen exiſtirt.*

§ 15.

Dieſe Ueberzeugung ſteigt, wenn er ſieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Weſens gebe, in welcher ſich ebenſo die nothwendige Exiſtenz entdecken laſſe. Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommenſten Weſens nicht von ihm ausgebildet ſei, daß ſie keinerlei Chimäre, ſondern eine wirkliche und unwandelbare Natur darſtelle, die exiſtiren muß, da die nothwendige Exiſtenz in ihr liegt.

§ 16.

Davon wird unſer Geiſt leicht überzeugt ſein, wenn er ſich vorher aller Vorurtheile gänzlich entſchlagen hat. Aber wir ſind gewöhnt, in allen übrigen Dingen den Begriff von der Exiſtenz zu unterſcheiden und von Dingen, die nirgends ſind oder waren, dieſe und jene Ideen nach Belieben zu bilden. Daher kommt es leicht, daß wir in der Betrachtung des vollkommenſten Weſens nicht beharrlich verweilen und nun zweifeln, ob die Idee deſſelben etwa zu denen zählt, die wir nach Belieben gebildet haben, oder wenigſtens eine von denen iſt, zu deren Begriff die Exiſtenz nicht gehört.

§ 17.

Bei näherer Betrachtung unſerer Ideen ſehen wir, daß ſie ſich von einander wenig unterſcheiden, ſofern ſie alle gewiſſe Denkweiſen ſind, daß ſie aber ſehr verſchieden ſind, ſofern die eine dieſes, die andere jenes Weſen vorſtellt, und daß, je mehr objective Vollkommenheit ſie in ſich enthalten, um ſo vollkommener ihre Urſache ſein müſſe. So kann z. B. wenn jemand die Idee einer ſehr künſtlichen Maſchine in ſich hat, mit Recht gefragt werden: woher er denn dieſe Idee habe? Ob er etwa irgendwo eine ſolche von einem Anderen verfertigte Maſchine geſehen? Ob er die mechaniſchen Wiſſenſchaften ſo genau erlernt, oder ſeine eigene Geiſteskraft ſo groß ſei, daß er im Stande geweſen, dieſe nie und nirgends

geſehene Maſchine ſelbſt zu erdenken? Denn das ganze Kunſtwerk, das in der Idee blos auf objective Weiſe oder wie im Bilde enthalten iſt, muß in deren Urſache, was nun dieſe Urſache auch ſei, wenigſtens in der erſten und hauptſächlichen, nicht blos auf objective oder vorgeſtellte Weiſe, ſondern in Wahrheit „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten ſein.

§ 18.

Nun haben wir in uns die Idee Gottes oder des vollkommenſten Weſens, alſo dürfen wir mit Recht unterſuchen, woher wir jene Idee haben? In ihr finden wir eine ſolche unermeßliche Fülle, daß wir vollkommen gewiß ſind: dieſe Idee können wir nur von einem Weſen empfangen haben, das alle Vollkommenheiten wirklich in ſich begreift, d. h. nur von dem wahrhaft exiſtirenden Gott. Denn es iſt eine ganz bekannte natürliche Wahrheit, daß nicht blos aus Nichts Nichts wird, und das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen als ſeiner bewirkenden Geſammturſache hervorgebracht werden könne, ſondern auch, daß in uns keine Idee und kein Bild von irgend Etwas ſein könne, ohne daß irgendwo, es ſei in oder außer uns, der Archetypus exiſtirt, der alle jene Vollkommenheiten in der That in ſich enthält. Jene höchſten Vollkommenheiten nun, deren Idee wir haben, finden wir auf keine Weiſe in uns. Alſo ſchließen wir mit Recht, daß ſie in einem andern von uns verſchiedenen Weſen, nämlich in Gott, ſind oder wenigſtens einmal geweſen ſind, woraus ganz einleuchtend folgt, daß ſie es noch ſind.

§ 19.

Das iſt für alle, die ſich gewöhnt haben, die Idee Gottes zu betrachten und auf die darin enthaltenen höchſten Vollkommenheiten zu merken, eine ſichere und offenbare Wahrheit. Wir können zwar jene Vollkommenheiten nicht begreifen, denn das unendliche Weſen läßt ſich von uns, die wir endlich ſind, nicht faſſen; dennoch

können wir ſie klarer und deutlicher als alle körperliche Weſen einſehen, weil ſie mehr als dieſe unſer Denken erfüllen, einfacher ſind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle ſich deſſen bewußt ſind und weil ſie, wie bei der Idee einer künſtlichen Maſchine, gewöhnlich nicht wiſſen, woher ſie jene Idee haben, und wir inne geworden ſind, daß die Idee Gottes, wie wir dieſelbe ſtets gehabt, uns einmal von Gott zugekommen ſei, ſo müſſen wir jetzt fragen, woher wir ſelbſt ſind, die wir jene Idee der höchſten Vollkommenheiten Gottes in uns haben? Denn es iſt aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein Weſen, welches etwas Vollkommeneres als ſich ſelbſt erkennt, nicht von ſich ſelbſt ſein könne. Es würde ſich ſonſt alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee es in ſich hat. Es kann mithin ſein Daſein nur von einem Weſen haben, das alle jene Vollkommenheiten wirklich in ſich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieſes Beweiſes verdunkeln, achten wir nur auf das Weſen der Zeit oder der Dauer der Dinge. Denn es verhält ſich mit der Zeit ſo, daß ihre Theile nicht von einander abhängen und nicht zugleich exiſtiren. Alſo daraus, daß wir ſind, folgt nicht, daß wir auch in der nächſt folgenden Zeit ſein werden, es müßte denn jenes Weſen, das uns zuerſt hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbringen, d. h. uns erhalten. Denn wir ſehen wohl, daß in uns keine Macht iſt, durch die wir uns erhalten, und daß jenes Weſen, das mächtig genug iſt, um uns, die wir von ihm verſchieden ſind, zu erhalten, um ſo mehr auch ſich ſelbſt erhält, oder vielmehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden, daß es alſo mit einem Worte Gott iſt.

§ 22.

Dieſe Art, das Daſein Gottes zu beweiſen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, ſo weit es die Schwäche unſerer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Weſen Gott iſt. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes ſehen wir, daß er ewig, allwiſſend, allmächtig ſei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in ſich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beſchränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit ſich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beſchränkung. Natürlich können ſolche Beſchaffenheiten nicht auf Gott paſſen. So ſchließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in ſich. Theilbar ſein iſt eine Unvollkommenheit. Alſo iſt gewiß, daß Gott kein Körper iſt. Empfinden iſt freilich eine gewiſſe Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung iſt ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Weſen abhängig ſein, alſo müſſen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weiſe empfinde, ſondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterſchiedener Thätigkeiten, ſondern ſo, daß er durch einen einzigen, ſtets ſich ſelbſt gleichen, abſolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich ſage Alles, d. h. alle Weſen, denn er will nicht das Böſe, weil das Böſe kein Weſen iſt.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was iſt oder ſein kann, allein die wahre Urſache ausmacht, ſo iſt klar, daß wir die beſte Methode zu philoſophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes ſelbſt die von ihm geſchaffenen Weſen darzuthun und abzuleiten ſuchen, um auf dieſe Weiſe die vollkommenſte Wiſſenſchaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Urſachen. Um dieſe Aufgabe ſicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müſſen wir vorſichtig und mit aller Sorgfalt ſowohl der Unendlichkeit Gottes als unſerer eigenen Endlichkeit eingedenk ſein.

§ 25.

Wenn uns alſo Gott von ſeinem eigenen Weſen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unſere natürlichen Geiſteskräfte überſteigt, wie da ſind die Myſterien der Menſchwerdung und Dreieinigkeit, ſo werden wir uns nicht weigern, zu glauben, ſo wenig wir dieſe Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß ſowohl in ſeinem eigenen unermeßlichen Weſen als in den von ihm geſchaffenen Dingen Vieles über unſere Faſſungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Unterſuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Weſen ſind, ſo würde es ungereimt ſein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Beſtimmtes ausſagen und ſomit daſſelbe zu begrenzen und zu begreifen ſuchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich ſei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich ſei, und was dergleichen mehr iſt? Mit ſolchen Dingen plagen ſich nur Leute, die ihren Geiſt für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen ſich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als *unendliche*, ſondern als *endloſe* anſehen. So können wir uns keine Ausdehnung ſo groß vorſtellen, daß nicht noch eine größere ſich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Dinge sei endlos. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, daß die einzelnen Theile nicht wieder theilbar erscheinen, so werden wir dafürhalten, daß die Quantität ins Endlose theilbar sei. Und weil die Zahl der Sterne sich nie so groß vorstellen läßt, daß nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, daß auch die Zahl der Sterne endlos sei. Und so in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir sagen in diesen Fällen lieber endlos als unendlich, einmal, um den Namen „unendlich" Gott allein vorzubehalten, weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Grenzen finden, sondern auch positiv erkennen, daß keine da sind; dann, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv erkennen, daß sie in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, sondern nur negativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche sie haben, nicht im Stande sind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge niemals die Gründe von der Absicht hernehmen, die Gott oder die Natur sich bei der Entstehung jener Dinge gesetzt hat. Denn wir dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an seinen Plänen zu halten. Sondern wir werden ihn selbst als die bewirkende Ursache aller Dinge betrachten und nun zusehen, was nach der natürlichen Einsicht, die er uns gegeben, aus seinen Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in Beziehung auf seine Wirkungen folgt, die unsern Sinnen erscheinen. Dabei bleiben wir, wie gesagt, eingedenk, daß die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart *).

*) S. oben Vierte Betrachtung, Seite 112 u 113. Anmerkung.

§ 29.

Die erste Eigenschaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Darum ist es ungereimt, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache der Irrthümer sein solle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfassen könne, das nicht wahr ist, sofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. sofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeist heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt ist und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So ist jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur so beschaffen wären, daß wir uns auch in den scheinbar klarsten Dingen täuschten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden sich von hier aus leicht heben lassen. Denn die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig sein, weil sie vollkommen durchsichtig sind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich ist, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterscheiden, so werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu sein, da ich diese Dinge schon in den metaphysischen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verständniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuſcht, ſo kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Urſprung und Urſache unſerer Irrthümer zu erforſchen und zu lernen, wie man ſich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht ſowohl vom Verſtande als vom Willen abhängen und nichts Reales ſind, zu deſſen Hervorbringung die thatſächliche Mitwirkung Gottes erforderlich iſt, ſondern daß ſie in Rückſicht auf Gott nur Negationen*), in Rückſicht auf uns Mängel ſind.

§ 32.

Alle Denkweiſen nämlich, die wir in uns finden, laſſen ſich auf zwei Arten zurückführen: die eine iſt Vorſtellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken ſind verſchiedene Weiſen des Vorſtellens; wie Begehren, Verabſcheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verſchiedene Weiſen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorſtellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, ſo iſt klar, daß wir uns nicht täuſchen. Es iſt ebenſo klar, daß wir uns nicht täuſchen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorſtellen, als poſitiv oder negativ bejahen oder verneinen, ſondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geſchieht, nicht richtig vorſtellen und dennoch darüber urtheilen.

---

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott iſt, das uns Gott nicht gegeben hat.“ S. franzöſiſche Ueberſetzung von Picot Oeuvres de Des cartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.

§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verſtand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weiſe vorſtellen, auch in keiner Weiſe urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgeſtellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigſtens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollſtändige und durchgängige Vorſtellung eines Dinges, denn wir können Vielem beiſtimmen, das wir nur ſehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erſtreckt ſich die Verſtandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und iſt in allen Fällen ſehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewiſſem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, ſo viel wir ſehen, kein Object irgend eines anderen, ſogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unſer Wille ſich erſtrecken kann. So läßt ſich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einſicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und ſobald dies geſchieht, iſt es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott ſei der Urheber unſerer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwiſſenden Verſtand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verſtandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verſtandes, daß er ſich nicht auf Alles erſtreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weiteſten Spielraum hat, iſt ſeinem Weſen gemäß, und es iſt die höchſte Vollkommenheit des Menſchen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und ſomit auf eigene Art Urheber ſeiner Handlungen iſt und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil ſie alle Bewegungen,

zu denen sie eingerichtet sind, genau vollziehen, denn sie machen diese Bewegungen nothwendig so und nicht anders; man lobt den Künstler, der die Automaten so genau gemacht hat, denn der Künstler hat dieselben nicht nothwendig, sondern frei ins Werk gerichtet. Und so dürfen wir uns, daß wir die Wahrheit ergreifen, wenn wir sie nämlich ergreifen, fürwahr mehr zurechnen, weil diese Erkenntniß eine Willensthat ist, als wenn sie ein Act der Nothwendigkeit wäre.

§ 38.

Daß wir aber in Irrthümer verfallen, ist wohl ein Mangel in unserem Handeln oder im Gebrauch der Freiheit, aber nicht in unserem Wesen, denn dieses Wesen bleibt sich gleich, ob wir richtig oder unrichtig urtheilen. Auch wenn Gott unserem Verstande einen so durchdringenden Blick hätte geben können, daß wir niemals irrten, so haben wir doch kein Recht, dies von Gott zu fordern. Wenn unter Menschen Einer die Macht hat, ein Uebel zu verhindern, und es nicht thut, so sagen wir, er sei die Ursache jenes Uebels. Aber so dürfen wir nicht von Gott meinen, daß er deßhalb die Ursache unserer Irrthümer sei, weil er es hätte machen können, daß wir niemals irren. Denn die Macht, welche die Menschen im Verhältniß zu einander haben, ist darauf angewiesen, daß man sie braucht, um sich gegenseitig vor Uebeln zu bewahren. Dagegen die Macht Gottes gegen alle übrige Wesen ist vollkommen unbedingt und frei. Darum sind wir ihm für das Gute, das er uns geschenkt, zwar allen Dank schuldig, aber haben kein Recht, darüber zu klagen, daß er uns nicht Alles geschenkt habe, was er nach unserer Ansicht uns hätte schenken können.

§ 39.

Daß aber unser Wille frei und wir im Stande sind, vielen Dingen nach Belieben beizustimmen oder nicht beizustimmen, ist

ſo offenbar, daß wir dieſe Einſicht unter die erſten und allgemeinſten uns angeborenen Begriffe rechnen müſſen. Auch hat ſich dieſe Freiheit ſchon kurz vorher gezeigt, als wir in unſerem gefliſſentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unſerer Entſtehung ſuche uns auf alle erdenkbare Weiſe zu täuſchen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewiſſer und deutlicher ſein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos ſchien.

§ 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daſeins zugleich begriffen, die Macht Gottes ſei ſo unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott ſo geordnet war. Und ſo können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir dieſe göttliche Vorherbeſtimmung mit unſerer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zuſammen zu begreifen ſuchen.

§ 41.

Doch werden wir uns von dieſen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unſer Geiſt endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, ſondern auch gewollt und vorherbeſtimmt hat, unendlich ſei; daß wir mithin dieſe Macht zwar ſoweit erfaſſen, daß wir klar und deutlich erkennen, ſie ſei in Gott, aber nicht ſoweit begreifen, um einzuſehen, wie ſie die freien Handlungen der Menſchen unbeſtimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns ſind wir uns ſo ſehr bewußt, daß wir Nichts einleuchtender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt ſein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unſerer Natur offen-

bar unbegreiflich ſein muß, deßhalb an einem Anderen zweifeln, das wir innerlichſt begreifen und in uns ſelbſt erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unſere Irrthümer alle vom Willen abhängen, ſo kann es befremdlich ſcheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren will. Aber ein Anderes iſt irren wollen, ein Anderes, ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen wollen, in denen ſich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich irren will, ſo iſt doch kaum Einer, der nicht oft ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen will, in denen wider ſein Wiſſen Irrthum enthalten iſt. Ja ſogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt ſehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wiſſen, wie man die Wahrheit zu ſuchen habe, über Dinge urtheilen, die ſie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten laſſen, wenn wir nur ſolchen Dingen beiſtimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich ſage gewiß, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, ſich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebenſowenig das Vermögen der Beiſtimmung, wenn es ſich blos auf das erſtreckt, was wir deutlich erkennen. Und ſelbſt wenn dies durch keinen Grund bewieſen würde, ſo iſt es doch allen Gemüthern von Natur ſo eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorſtellungen beiſtimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weiſe an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenſo iſt es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beiſtimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und ſomit nicht wiſſen, daß

wir recht haben. Indeſſen geſchieht es in der That ſelten, daß wir den Objecten mit dem Bewußtſein der Nichterkenntniß beiſtimmen, denn die natürliche Vernunft heißt uns nur über erkannte Dinge urtheilen. Darin aber irren wir am häufigſten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten ſie längſt erkannt, ſie dem Gedächtniß überlaſſen und nun bejahen, als ob ſie vollkommen erkannt wären, während wir ſie in Wahrheit doch niemals erkannt haben.

§ 45.

Ja ſehr viele Menſchen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts ſo richtig, um ſicher darüber zu urtheilen. Denn zu einer Einſicht, auf die ein ſicheres und unbedenkliches Urtheil ſich gründen kann, gehört nicht blos, daß ſie klar, ſondern auch, daß ſie deutlich iſt. Klar nenne ich die Vorſtellung, welche dem aufmerkſamen Geiſt gegenwärtig und offen iſt, ſo wie wir ſagen, wir ſehen klar, wenn das Object dem anſchauenden Auge gegenwärtig und der Geſichtseindruck ſtark und beſtimmt genug iſt. Deutlich aber nenne ich die Vorſtellung, welche klar und zugleich von allem Anderen ſo geſchieden und abgeſchnitten iſt, daß ſie nur Klares in ſich enthält.

§ 46.

Wenn z. B. Jemand irgend einen heftigen Schmerz empfindet, ſo iſt dieſe Vorſtellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menſchen jene Vorſtellung mit ihrem dunkeln Urtheile von dem Object, das ihrer Meinung nach an der ſchmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den ſie allein klar vorſtellen, ähnlich iſt. Und ſo kann eine Vorſtellung klar ſein, die nicht deutlich iſt, aber keine Vorſtellung deutlich, ohne zugleich klar zu ſein.

§ 47.

Nun ist in der Kindheit der Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Mancherlei klar, doch nie etwas deutlich vorgestellt hat, und da er in jener Zeit dennoch über Vieles geurtheilt, so stammen von hier die vielen Vorurtheile, welche die meisten Menschen auch später nie ablegen. Um uns von diesen Vorurtheilen losmachen zu können, will ich hier insgesammt alle die einfachen Begriffe aufzählen, aus denen unsere Gedanken bestehen, und ich will unterscheiden, was in einem jeden dieser Begriffe klar und was dunkel oder so beschaffen ist, daß wir darin irren können.

§ 48.

Was auch nur unter unsere Vorstellung fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben.

Von den Begriffen, die sich auf Dinge beziehen, sind die allgemeinsten Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere der Art, die sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken. Doch erkenne ich nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge: die eine der intellectuellen Dinge oder Gedankenwesen d. h. Alles, was zum Geist oder zur denkenden Substanz gehört, die andere der materiellen Dinge oder Alles, was zur ausgedehnten Substanz d. h. zum Körper gehört.

Vorstellung, Wille und alle Arten sowohl des Vorstellens als des Wollens gehören zur denkenden Substanz; zur ausgedehnten dagegen Größe oder die Ausdehnung selbst in Länge, Breite und Tiefe, Figur, Bewegung, auch Lage und Theilbarkeit der Theile und Anderes dergleichen.

Aber wir erfahren in uns noch manches Andere, das ſich weder blos auf den Geiſt noch blos auf den Körper beziehen läßt, und das, wie unten an ſeinem Ort gezeigt werden wird, von der engen und innigen Vereinigung des Geiſtes mit dem Körper herrührt, nämlich die Triebe des Hungers, des Durſtes u. ſ. f. Und ebenſo die Gemüthsbewegungen oder Leidenſchaften, die nicht blos im Denken beſtehen, wie die Bewegung zum Zorn, zur Heiterkeit, Trauer, Liebe u. ſ. f. Und zuletzt alle Empfindungen z. B. Schmerz, Kitzel, Licht, Farbe, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme, Härte und die anderen fühlbaren Beſchaffenheiten.

§ 49.

Dieſes Alles betrachten wir gleichſam als Dinge oder als Beſchaffenheiten oder Modi der Dinge. Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden könne, ſo wird dieſer Satz: „aus Nichts wird Nichts" nicht als ein exiſtirendes Ding, auch nicht als Modus eines Dinges angeſehen, ſondern als eine ewige Wahrheit, die unſerem Geiſte inwohnt und Gemeinbegriff oder Axiom heißt. Von dieſer Art ſind die Sätze: „unmöglich kann daſſelbe zugleich ſein und nicht ſein", „was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden", „der Denkende muß, während er denkt, exiſtiren", und unzählige andere, die zwar nicht leicht alle aufzuzählen ſind, doch nothwendig gewußt werden, ſobald der Anlaß kommt, ihrer zu gedenken, und wir durch keine Vorurtheile verblendet werden.

§ 50.

Was nun dieſe Gemeinbegriffe anlangt, ſo iſt kein Zweifel, daß ſie klar und deutlich zu erkennen ſind, denn ſonſt würden ſie nicht Gemeinbegriffe heißen. Wie denn auch einige darunter nicht gleichmäßig bei Allen jenen Namen verdienen, weil ſie nicht gleichmäßig von Allen erkannt werden. Nicht deßhalb, glaube ich, weil

das Erkenntnißvermögen bei dem Einen weiter reicht als bei dem Andern, sondern weil jene Grundbegriffe den vorgefaßten Meinungen gewisser Leute widerstreiten, die sie deßhalb nicht leicht fassen können, auch wenn manche Andere, die jene Vorurtheile nicht haben, diese Wahrheiten auf das Klarste einsehen.

§ 51.

Was aber jene Objecte betrifft, die wir als Dinge oder deren Modi ansehen, so ist es der Mühe werth, sie einzeln jedes für sich zu betrachten.

Unter Substanz können wir nur ein Wesen verstehen, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines anderen Wesens bedarf. Und zwar kann unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle andere dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Und so paßt der Name Substanz nicht „univoce", wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene andere Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte*).

---

*) Der obige Paragraph ist für die Fortbildnng der Lehre Descartes' bedeutsam. Aus dem Begriff der Substanz wird die Einheit derselben abgeleitet. Mit dieser Einsicht geht Descartes geraden Weges auf Spinoza zu. Aus der Einheit der Substanz folgt, daß die vielen Dingen nicht eigentlich substantiell, also nicht selbstständig, sondern in ihrem Dasein von der Mitwirkung Gottes abhängig sind. Diese Erklärung eröffnet schon den Occasionalismus. Es wird also gefolgert werden müssen, daß das menschliche Leben nur möglich sei unter der Mitwirkung Gottes (Geulinx), und eben dasselbe muß vom menschlichen Erkennen gelten (Malebranche).

Der Uebers.

§ 52.

Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter diesen gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz blos Gottes Mitwirkung bedürfen.

Indessen läßt sich aus der bloßen Existenz die Substanz zunächst nicht wahrnehmen, denn die bloße Existenz an sich macht sich uns nicht wahrnehmbar, sondern wir anerkennen die Substanz leicht aus einem ihrer Attribute jenem Satze gemäß: daß Attribute oder Eigenschaften oder Beschaffenheiten unmöglich gleich Nichts sind. Daraus nämlich, daß wir erkennen, es sei irgend ein Attribut vorhanden, schließen wir leicht, daß auch ein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes Attribut zukomme, dasein müsse.

§ 53.

Und zwar wird aus jedem beliebigen Attribute die Substanz erkannt. Doch giebt es bei jeder Substanz eine hauptsächliche Eigenschaft, die deren Natur und Wesen ausmacht, und auf die sich alle übrigen zurückführen lassen. So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe das Wesen der körperlichen Substanz aus, und das Denken das der denkenden. Denn Alles, was sonst noch dem Körper zugeschrieben werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Art und Weise der Ausdehnung, und ebenso sind alle Vorgänge in unserm Geist nur verschiedene Weisen des Denkens. So läßt sich z. B. Figur nur in einem ausgedehnten Wesen, Bewegung nur im Raum, Einbildung, Empfindung, Wille nur in einem denkenden Wesen begreifen. Dagegen läßt sich die Ausdehnung ohne Figur und Bewegung, das Denken ohne Einbildung oder Empfindung begreifen, und so in anderen Fällen, wie es Jedem bei einiger Ueberlegung einleuchtet.

§ 54.

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben: die einer geschaffenen Substanz, welche denkt, und die einer körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Wie wir denn auch eine klare und deutliche Idee haben können von einer ungeschaffenen und unabhängigen Substanz, welche denkt, d. i. von Gott, wenn wir nur nicht dabei voraussetzen, daß diese Idee Alles, das in Gott ist, vollkommen ausdrücken solle, und wir auch selbst in dieser Idee nichts willkürlich annehmen, sondern nur darauf achten, was sie in Wahrheit in sich enthält, und was, wie wir klar erkennen, zur Natur des vollkommensten Wesens gehört.

§ 55.

Dauer, Ordnung, Zahl werden von uns ganz deutlich erkannt werden, wenn wir ihnen keinen Substanzbegriff andichten, sondern dafür halten: die Dauer irgend eines Dinges sei blos ein Modus, unter welchem wir das Ding begreifen, sofern es zu sein beharrt, und ebenso seien Ordnung und Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blos Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten.

§ 56.

Und zwar begreifen wir hier unter Modi ganz dasselbe als sonst unter Attributen oder Beschaffenheiten.

Erwägen wir, daß sie die Substanz afficiren und verändern, so nennen wir sie Modi; erwägen wir, daß die veränderliche Substanz als eine so oder anders beschaffene bezeichnet werden kann, so nennen wir jene Modi Beschaffenheiten (Qualitäten); sehen wir endlich im Allgemeinen, daß nur solche Beschaffenheiten der Substanz inwohnen, so nennen wir sie Attribute.

Darum ſagen wir, daß es in Gott nicht eigentlich Modi oder Beſchaffenheiten, ſondern nur Attribute giebt, denn es läßt ſich in Gott keine Veränderung denken. Und ebenſo muß in den geſchaffenen Dingen das, was darin ſich immer gleich bleibt, wie in einem exiſtirenden und dauernden Dinge die Exiſtenz und Dauer, nicht Beſchaffenheit oder Modus, ſondern Attribut heißen*).

§ 57.

Die Einen ſind in den Dingen ſelbſt, deren Attribute oder Modi ſie heißen, die Anderen nur in unſerem Denken. So iſt die Zeit, wenn wir ſie von der Dauer im Allgemeinen genommen unterſcheiden und ſagen, ſie ſei die Zahl der Bewegung, blos ein Modus des Denkens. Denn die Dauer der Dinge iſt offenbar in der Bewegung dieſelbe als in der Ruhe, wie daraus erhellt, daß, wenn ſich zwei Körper eine Stunde lang bewegen, der eine langſam, der andere ſchnell, wir bei dem einen ebenſo viel Zeit als bei dem anderen, obgleich bei dem letzteren weit mehr Bewegung zählen. Um aber die Dauer der Dinge zu meſſen, ſo vergleichen wir ſie mit der Dauer jener größten und gleichförmigſten Bewegungen, wodurch Jahr und Tag entſtehen, und dieſe ſo gemeſſene Dauer nennen wir Zeit. Alſo iſt die Zeit außer der Dauer im Allgemeinen genommen nichts weiter als eine Denkweiſe.

---

*) Alſo unterſcheiden ſich die Begriffe Attribut, Accidens, Modus, Qualität in folgender Weiſe. Die Subſtanz oder das Ding iſt beſtimmt durch ſeine Beſchaffenheiten. Dieſe Beſchaffenheiten ſind entweder nothwendige oder zufällige. Die nothwendigen ſind unveränderlich bleibend, die zufälligen dagegen veränderlich, wechſelnd. Jene heißen Attribute, dieſe Qualitäten. Die Qualitäten als zufällige heißen Accidenzen, als wechſelnde heißen ſie Modi. Der Ueberſ.

§ 58.

Ebenſo iſt die Zahl, abgeſehen von den einzelnen erſchaffenen Dingen, im Abſtracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweiſe, wie überhaupt alle ſogenannte Univerſalien.

§ 59.

Dieſe Univerſalien kommen nur daher, daß wir ein und dieſelbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzuſtellen. Wie wir auch ein und daſſelbe Wort allen durch jene Idee vorgeſtellten Dingen beilegen, und dieſes Wort iſt das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine ſehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, ſondern nur darauf achten, daß es zwei ſind, ſo bilden wir die Idee der ſogenannten Zweizahl, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume ſehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beſchaffenheiten, ſondern nur, daß ſie zwei ſind, beachten, ſo wiederholen wir dieſelbe Idee als vorher. Dieſe Idee iſt mithin allgemein, wie wir denn auch dieſe Zahl mit demſelben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenſo, wenn wir eine von drei Linien eingeſchloſſene Figur betrachten, ſo bilden wir uns deren Idee und nennen ſie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir ſie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzuſtellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, ſo bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rückſicht auf jene erſte allgemeine Idee Art (Spezies) genannt wird. Und dieſe rechtwinklige Beſchaffenheit des Dreiecks iſt die Gattungsdifferenz, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterſchieden werden. Und daß in dieſen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuſe gleich iſt den ſummirten Quadraten der Katheten, das iſt eine Eigenthüm-

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

ſtanzen dennoch realiter verſchieden. Denn wie eng ſie Gott auch vereinigt hat, ſo konnte er doch nicht ſelbſt die Macht von ſich abthun, die er vorher hatte, um jene Subſtanzen zu trennen oder die eine ohne die andere zu erhalten. Und was Gott von einander trennen oder abgeſondert erhalten kann, das iſt in Wirklichkeit unterſchieden *).

§ 61.

Die modale Unterſcheidung iſt eine zweifache: die eine zwiſchen dem eigentlich ſogenannten Modus und der Subſtanz, deren Modus er iſt, die andre zwiſchen zwei Modi eben derſelben Subſtanz. Der erſte Unterſchied erhellt daraus, daß wir zwar die Subſtanz ohne den von ihr verſchiedenen Modus klar begreifen können, aber nicht umgekehrt dieſen Modus ohne die Subſtanz. Wie Figur und Bewegung ſich modaliter von der körperlichen Subſtanz unterſcheiden, ſo auch Bejahung und Erinnerung vom Geiſt. Der zweite Unterſchied erhellt daraus, daß wir wohl einen Modus ohne den andern und umgekehrt zu erkennen vermögen, aber keinen ohne die Subſtanz ſelbſt, der ſie inwohnen. Z. B. wenn ein Stein ſich bewegt und viereckig iſt, ſo kann ich wohl ſeine viereckige Figur ohne Bewegung und umgekehrt ſeine Bewegung ohne die viereckige Figur begreifen, aber weder die Bewegung noch dieſe Figur ohne die Subſtanz des Steines.

Der Unterſchied aber zwiſchen dem Modus einer Subſtanz und einer anderen Subſtanz oder dem Modus einer anderen Subſtanz, wie z. B. die Bewegung eines Körpers ſich von einem andern Körper oder vom Geiſt unterſcheidet, und wie die Bewegung vom Zweifel: dieſer Unterſchied muß eher real als modal heißen,

*) Hier iſt mit den bündigſten Worten die Grundlehre des Occaſionalismus ausgeſprochen. Der Ueberſ.

weil jene Modi ſich nicht klar erkennen laſſen ohne die real verſchiedenen Subſtanzen, deren Modi ſie ſind.

§ 62.

Die rationale Unterſcheidung endlich beſteht zwiſchen der Subſtanz und einem ihrer Attribute, ohne welches ſie ſelbſt nicht begriffen werden kann, oder zwiſchen zwei ſolchen Attributen einer und derſelben Subſtanz. Und daraus zeigt ſich, daß wir die klare und deutliche Idee einer Subſtanz nicht bilden können, wenn wir das Attribut von ihr ausſchließen, und ebenſo wenig die Idee eines ihrer Attribute klar zu erkennen vermögen, wenn wir es von einem andern Attribute abſondern.

Wenn z. B. eine Subſtanz aufhörte zu dauern, ſo hörte ſie auch auf zu ſein. Alſo war ſie nur durch unſer Denken von ihrer Dauer unterſchieden. Und alle Denkweiſen, die wir als Attribute der Dinge anſehen, ſind nur durch unſer Denken ſowohl von den Dingen, denen ſie zukommen, als auch in einem und demſelben Dinge von einander verſchieden *).

Ich erinnere mich, dieſe Art der Unterſcheidung mit der modalen einmal vermengt zu haben, nämlich am Ende meiner Erwiederung auf die erſten Einwürfe gegen die Betrachtungen über die Grundlegung der Philoſophie; indeſſen hatte ich an jener Stelle keinen Anlaß, genauer hierüber zu handeln, und für meine damaligen Zwecke reichte es hin, jene beiden Arten von der realen zu unterſcheiden.

---

*) Die franzöſiſche Ueberſetzung bringt dieſe Stelle ſo: „Und überhaupt alle Attribute, vermöge deren wir von einer und derſelben Sache verſchiedene Vorſtellungen haben, wie z. B. die Ausdehnung des Körpers und deren Theilbarkeit, unterſcheiden ſich vom Körper, den wir zum Object nehmen, und von einander nur dadurch, daß wir bisweilen unklar an die eine Eigenſchaft ohne die andere denken.“ Der Ueberſ.

§ 63.

Denken und Ausdehnung lassen sich betrachten als die Wesenseigenthümlichkeiten der erkennenden und körperlichen Substanz, und sie müssen ganz so, wie die denkende und ausgedehnte Substanz selbst, d. h. wie Geist und Körper, begriffen werden. So werden sie auf das Klarste und Deutlichste erkannt. Ja, wir erkennen sogar die ausgedehnte oder auch die denkende Substanz leichter als die bloße Substanz, abgesehen von ihrer denkenden oder ausgedehnten Beschaffenheit, denn es hat einige Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung zu abstrahiren. Diese nämlich sind von der Substanz selbst nur durch unser Denken unterschieden. Und der Begriff wird dadurch nicht deutlicher, daß wir weniger in ihm zusammenfassen, sondern nur dadurch, daß wir das in ihm Zusammengefaßte von allem Anderen genau unterscheiden.

§ 64.

Denken und Ausdehnung kann man auch als Modi der Substanz gelten lassen, sofern nämlich ein und derselbe Geist mehrere verschiedene Gedanken haben kann, und ein und derselbe Körper bei gleicher Masse sich auf verschiedene Weise ausdehnen läßt, jetzt mehr nach der Länge und weniger nach Breite und Tiefe und bald nachher in der entgegengesetzten Weise mehr nach der Breite und weniger nach der Länge. Dann werden sie von der Substanz modaliter unterschieden und eben so klar und deutlich als jene selbst erkannt, nur daß sie nicht als Substanzen oder besonders für sich existirende Dinge, sondern nur als Modi der Dinge angesehen werden.

Denn dadurch, daß wir sie in den Substanzen, deren Modi sie sind, betrachten, unterscheiden wir sie von den Substanzen und erkennen sie so, wie sie in Wahrheit sind. Wollten wir sie da-

gegen ohne die Subſtanzen, denen ſie inwohnen, betrachten, ſo würden wir ſie als für ſich exiſtirende Weſen anſehen und auf dieſe Weiſe die Begriffe Modus und Subſtanz verwirren.

§ 65.

Auf dieſelbe Weiſe werden wir die verſchiedenen Modi des Denkens, wie Einſicht, Einbildung, Erinnerung, Begehrung u. ſ. f. und ebenſo die verſchiedenen Modi der Ausdehnung oder die zur Ausdehnung gehören, wie alle Figuren, Lage und Bewegung der Theile am beſten erkennen, wenn wir ſie nur als Modi der Dinge, denen ſie inwohnen, betrachten, und was die Bewegung betrifft, wenn wir ſie blos als Ortsveränderung nehmen und keine Unterſuchung über die Kraft, die ſie hervorbringt, anſtellen. Doch werde ich an ſeinem Orte ſuchen, dieſen Begriff der Kraft zu entwickeln.

§ 66.

Es ſind noch übrig die Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Triebe, die zwar ebenfalls ſich klar erkennen laſſen, wenn man ſich nur ſorgfältig hütet, mehr davon auszuſagen, als genau genommen in unſerer Vorſtellung liegt und deſſen wir uns innerlich bewußt ſind. Aber es iſt ſehr ſchwierig, dies zu beobachten, wenigſtens in Betreff der Empfindungen. Denn wir Alle haben von Kindheit an gemeint, Alles, was wir empfunden, ſeien gewiſſe außer unſerm Geiſt exiſtirende und unſren Empfindungen, d. h. den Vorſtellungen, die wir davon haben, ganz ähnliche Dinge. Sahen wir z. B. Farbe, ſo meinten wir, ein außer uns befindliches und jener in uns empfundenen Idee der Farbe ähnliches Ding zu ſehen. Und aus Gewohnheit, ſo zu urtheilen, meinten wir, die Sache ſo klar und deutlich zu ſehen, daß wir ſie für gewiß und unzweifelhaft hielten.

§ 67.

Daſſelbe gilt ganz und gar auch von allen andern Empfindungen, ſogar von Kitzel und Schmerz. Denn wenn man auch nicht meint, daß dieſe außer uns ſind, ſo pflegt man ſie doch nicht als blos im Geiſt oder in unſerer Vorſtellung, ſondern als in der Hand oder im Fuß oder ſonſt wo in unſerem Körper vorhanden zu betrachten. Wenn wir z. B. einen Schmerz gleichſam im Fuße fühlen, ſo ſcheint es, dieſer Schmerz ſei etwas außer unſerem Geiſt im Fuß Exiſtirendes. Wenn wir das Licht gleichſam in der Sonne ſehen, ſo ſcheint es, dieſes Licht exiſtire außer uns in der Sonne. Der Schein hat in beiden Fällen die gleiche Gewißheit. Aber Beides ſind kindiſche Vorurtheile, wie ſich ſpäter deutlich zeigen wird.

§ 68.

Um aber hier das Klare vom Dunkeln zu unterſcheiden, müſſen wir ſehr ſorgfältig beachten, daß Schmerz und Farbe und Anderes der Art klar und deutlich erkannt werden, wenn ſie nur als Empfindungen oder Gedanken gelten. Wenn man aber meint, ſie ſeien gewiſſe außer unſerem Geiſt befindliche Dinge, ſo läßt ſich in keiner Weiſe erkennen, was es für Dinge ſind. Sondern, wenn Einer ſagt, er ſehe in einem Körper Farbe oder fühle in einem Gliede Schmerz, ſo heißt das ebenſo viel, als wenn er ſagte, er ſehe oder fühle dort Etwas, wovon er ganz und gar nicht wiſſe, was es ſei, d. h. er wiſſe nicht, was er ſehe oder fühle. Verhält er ſich weniger kritiſch, ſo wird er zwar leicht glauben, daß er das Ding einigermaßen kenne; er ſetzt nemlich voraus, es ſei jener Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die er in ſich erfährt, ähnlich; unterſucht er aber, was für ein Ding jene Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die gleichſam in dem farbigen Körper oder in dem ſchmerzhaften Theile

existirt, eigentlich vorstelle, so wird er gleich merken, daß er es nicht weiß.

§ 69.

Zumal wenn er bedenkt, wie ganz anders er bei dem angeschauten Körper Größe oder Figur oder Bewegung (wenigstens die örtliche, denn die Philosophen haben auch andere von der örtlichen verschiedene Bewegungen erfunden und die Natur der Bewegung dadurch weniger begreiflich gemacht) oder Lage oder Dauer oder Zahl und ähnliche Beschaffenheiten des Körpers, die sich deutlich vorstellen lassen, erkennt, als Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack, oder was sonst noch zu den Empfindungen gehört. Zwar sind wir beim Anblick eines Körpers seiner Existenz ebenso gewiß, weil er gestaltet als weil er gefärbt erscheint, aber wir erkennen weit einleuchtender, was es heißt, gestaltet sein, als gefärbt sein.

§ 70.

Mithin erhellt: wenn wir sagen, wir nehmen in den Objecten Farben wahr, so ist es in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir sagten, wir nehmen in den Objecten Etwas wahr, von dem wir gar nicht wissen, was es ist, von dem aber in uns selbst eine gewisse sehr offenbare und deutliche Empfindung herrührt, die wir Farbenempfindung nennen. Aber in der Urtheilsweise ist ein sehr großer Unterschied. Denn so lange wir nur urtheilen, es sei in den Objecten (d. h. in den Dingen, was es nun auch immer für Dinge sind, von denen uns die Empfindungen zukommen) Etwas, das wir nicht kennen, so irren wir so wenig, daß wir uns vielmehr in diesem Punkte vor dem Irrthum bewahren; denn in dem Bewußtsein, etwas nicht zu wissen, sind wir weniger leicht geneigt, in's Blaue darüber zu urtheilen. Setzen wir aber den Fall: wir meinen in den Objecten Farben wahrzunehmen, ohne

doch zu wiſſen, was denn eigentlich das iſt, was man Farbe nennt, und ohne daß wir eine Aehnlichkeit zu erkennen vermögen zwiſchen der Farbe, die im Object ſein ſoll, und jener, die in unſerer Empfindung iſt; wir ſind uns aber dieſer unſrer Unwiſſenheit nicht bewußt; wiſſen jedoch, daß vieles Andre in den Körpern, wie Größe, Figur, Zahl ganz ſo, wie es in den Objecten iſt oder ſein kann, von uns empfunden oder erkannt wird: in dieſem Falle gerathen wir in den Irrthum, zu urtheilen, es ſei, was wir in den Objecten Farbe nennen, etwas der Farbe, die wir empfinden, ganz Aehnliches, und auf dieſe Weiſe zu meinen, wir erkennen klar, was wir gar nicht erkennen.

§ 71.

Hier dürfen wir den erſten und hauptſächlichſten Grund aller unſerer Irrthümer entdecken. In der Kindheit nämlich haftete unſer Geiſt ſo eng an dem Körper, daß er nur für ſolche Gedanken Raum hatte, durch welche er die körperlichen Affectionen empfand. Und dieſe Gedanken bezog er nicht auf etwas außer ihm Befindliches, ſondern er empfand nur Schmerz, ſobald dem Körper etwas Unangenehmes zuſtieß, und im entgegengeſetzten Falle Luſt, und wenn der Körper weder ſehr angenehm noch ſehr unangenehm afficirt wurde, hatte er nach den verſchiedenen Theilen, wo, und nach den verſchiedenen Arten, wie die Affection ſtattfand, auch verſchiedene Empfindungen, nämlich die ſogenannten Empfindungen des Geſchmacks und Geruchs, des Schalls, der Wärme und Kälte, des Lichts, der Farben u. ſ. f., die nichts außer dem Denken Befindliches vorſtellen.

Zugleich hatte er auch die Wahrnehmung von Größen, Figuren, Bewegungeu u. ſ. f., die ſich ihm nicht als Empfindungen darſtellten, ſondern als Dinge oder Modi von Dingen, die außerdem Denken exiſtiren oder wenigſtens exiſtiren können, obwohl er dieſen Unterſchied noch nicht bemerkte.

Und wenn dann die Maſchine des Körpers, die von der Natur ſo eingerichtet iſt, daß ſie ſich aus eigenem Vermögen auf verſchiedene Weiſe bewegen kann, ſich von ungefähr hierhin oder dahin wendetete und durch Zufall etwas Angenehmes erreichte oder etwas Unangenehmes vermied, ſo begann der an dem Körper haftende Geiſt zu merken, es ſei außer ihm, was er auf jene Weiſe erreichte oder vermied, und nun ſchrieb er dieſen Objecten nicht bloß Größe, Figur, Bewegung u. ſ. f. zu, die er als Dinge oder Modi der Dinge anſah, ſondern auch Geſchmack, Geruch u. ſ. f., ſeine eigenen Empfindungen, die er als Wirkungen jener Objecte betrachtete. Und da er Alles nur auf den Nutzen des Körpers bezog, in den er verſenkt war, ſo meinte er, je mehr oder weniger er von einem Object afficirt würde, um ſo mehr oder weniger Realität ſei in dem afficirenden Objecte enthalten. Daher war nach ſeiner Meinung weit mehr Subſtanz oder Körperlichkeit in Steinen oder Metallen, als in Waſſer oder Luft, weil er in jenen mehr Härte und Gewichtigkeit ſpürte. Ja die Luft hielt er für gar Nichts, ſo lange er in ihr keinen Wind oder Kälte oder Wärme wahrnahm. Und weil ihm von den Sternen nicht mehr Licht, als von den kleinen Flammen der Laternen zuſtrahlte, ſo ſtellte er ſich deßhalb vor, die Sterne ſeien nicht größer als jene Flammen. Und weil er weder die kreisförmige Drehung noch die kugelförmige Geſtalt der Erde bemerkte, ſo mochte er deshalb lieber die Erde für unbeweglich und ihre Oberfläche für eben halten. Und in tauſend andere Vorurtheile der Art war unſer Geiſt von der frühſten Kindheit an verſunken. Nachher im Knabenalter dachte er nicht daran, daß er jene Vorurtheile ohne zureichende Prüfung aufgenommen habe, ſondern als durch die Sinne erkannt oder von der Natur ihm angeboren ließ er ſie gelten für vollkommen wahr und einleuchtend.

§ 72.

Im reiferen Alter, wenn der Geiſt nicht mehr dem Körper ganz und gar unterworfen iſt und nicht Alles auf ihn bezieht, ſondern die wahre Beſchaffenheit der Dinge, wie ſie an ſich ſind, unterſucht, entdeckt er wohl, daß ſehr viele jener früheren Urtheile falſch ſind. Doch deßhalb entläßt er dieſe Urtheile nicht aus dem Gedächtniß, und ſo lange ſie hier haften, ſind ſie Urſache zu mannigfaltigen Irrthümern. So haben wir uns z. B. als Kinder eingebildet, die Sterne ſeien ſehr klein, und wenn jetzt auch die aſtronomiſchen Gründe uns einleuchtend die ungeheure Größe der Sterne beweiſen, ſo gilt doch jene vorgefaßte Meinung immer noch ſo viel, daß es uns ſehr ſchwer fällt, die Sterne anders als ehedem vorzuſtellen.

§ 73.

Dazu kommt, daß unſer Geiſt auf einige Dinge nicht ohne Schwierigkeit und Ermüdung achten kann, und am ſchwierigſten von allen Objecten iſt eben die Betrachtung ſolcher, die weder den Sinnen noch ſelbſt der Einbildung gegenwärtig ſind; ſei es nun, weil ſeine Natur wegen ihrer Verbindung mit dem Körper eine ſolche Beſchaffenheit hat, ſei es, weil er in der Kindheit, wo er ſich bloß mit Objecten der Sinne und der Einbildung beſchäftigte, ſich eine größere Uebung und Leichtigkeit angeeignet hat, über die ſinnlichen Dinge zu denken als über die andern. Daher begreifen ſo Viele die Subſtanz nur als Object der Einbildung, als körperliches und ſogar ſinnliches Ding. Denn ſie wiſſen nicht, daß ſich nur ſolche Objecte einbilden laſſen, die in der Ausdehnung, Bewegung, Geſtalt beſtehen, während doch viele andere Objecte denkbar ſind. So meinen ſie, es gebe keine andere Subſtanzen als Körper und keine andere Körper als ſinnliche. Und weil

wir, wie ſpäter ſich deutlich zeigen wird, kein Weſen, wie es an ſich iſt, bloß durch die Sinne erkennen, ſo kommt es, daß die meiſten in ihrem ganzen Leben nur unklare Einſichten haben.

§ 74.

Endlich bringt es die Nothwendigkeit der Rede mit ſich, daß wir alle unſere Begriffe an Worte, wodurch wir ſie ausdrücken, heften und ſie mit den Worten zugleich dem Gedächtniß anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, ſo haben wir faſt nie den Begriff einer Sache ſo deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff abſondern können. Und die Gedanken faſt aller Menſchen haben mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, ſo daß ſie ſehr häufig unverſtandenen Worten ihren Beifall geben, weil ſie meinen, ſie hätten ſie einſt verſtanden oder von Andern, die ſie richtig begriffen, empfangen.

Alle dieſe Erklärungen, ſo wenig ich ſie an dieſer Stelle genau darlegen kann, denn ich habe die Natur des menſchlichen Körpers noch nicht auseinandergeſetzt und noch nicht bewieſen, daß überhaupt ein Körper exiſtirt, ſcheinen doch begreiflich genug, um mit ihrer Hülfe die klaren und deutlichen Begriffe von den dunkeln und unklaren zu unterſcheiden.

§. 75.

Alſo um ernſthaft zu philoſophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforſchen, müſſen vor allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß ſich ſorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu ſchenken, es ſei denn, daß wir ſie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden.

Dann müſſen wir in geordneter Reihe auf die Begriffe unſere Aufmerkſamkeit richten, die wir ſelbſt in uns haben; und nur die Begriffe, welche wir bei einer ſolchen Betrachtung klar und deutlich erkennen, dürfen allein als wahr gelten.

Bei dieſer Betrachtung werden wir zuerſt beweiſen, daß wir exiſtiren, ſofern wir denkender Natur ſind, und zugleich, daß auch ein Gott iſt, von dem wir abhängen, und daß aus der Betrachtung ſeiner Eigenſchaften die Wahrheit aller übrigen Weſen erforſcht werden könne, da er ja die Urſache derſelben iſt. Endlich, daß außer den Begriffen Gottes und unſeres Geiſtes auch die Kenntniß vieler ewiger Wahrheiten in uns ſei, wie z. B. daß aus Nichts Nichts wird u. ſ. f., und eben ſo die Kenntniß einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, eben ſo die gewiſſer Empfindungen, die uns afficiren, wie des Schmerzes, der Farben, des Geſchmacks u. ſ. f., obgleich wir noch nicht wiſſen, aus welcher Urſache ſie uns ſo afficiren.

Und wenn wir dieſes mit jenen unklaren Gedanken von ehedem vergleichen, ſo werden wir uns gewöhnen, von allen erkennbaren Dingen klare und deutliche Begriffe zu bilden.

In dieſen wenigen Sätzen ſind, ſo ſcheint mir, die hauptſächlichſten Principien der menſchlichen Erkenntniß enthalten.

§. 76.

Dazu müſſen wir unſerm Gedächtniß als oberſte Regel einprägen: daß die göttlichen Offenbarungen zu glauben ſind als unter allen Wahrheiten die ſicherſten. Und wenn auch das Licht der Vernunft uns auf das Klarſte und Einleuchtendſte etwas Anderes darzubieten den Schein hätte, ſo iſt doch das göttliche Anſehen glaubwürdiger als unſer eigenes Urtheil.

Aber in den Dingen, worüber die Religion Nichts lehrt, darf der Philoſoph Nichts für wahr gelten laſſen, das er nicht als wahr eingeſehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben ſchenkt, ſo heißt dies ſo viel, als den unbedachten Urtheilen des kindiſchen Alters mehr trauen, als der reifen Vernunft.

645840

Druck von Victor Groß in Darmstadt

BIBLIOTECA